U15841

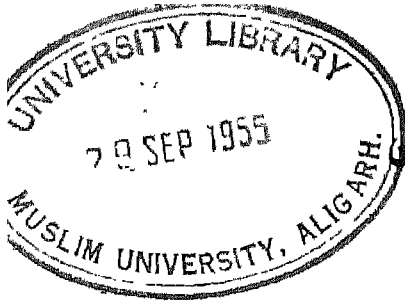
Title – AKHLAQIYAAT-O-FALSAFA-E-AKHLAQ.

Creator – Mohd. Hifzur Rehman.

Publisher – Farouqi Press (Delhi).

Date – 1950.

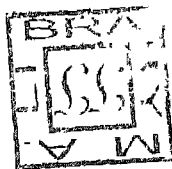
Pages – 592.

Subjects – Falsafa Akhlaq; Akhlaqiyaat; Ilmul Akhlaq.

سلسلۂ ندوۃ المصنفین
(۸)

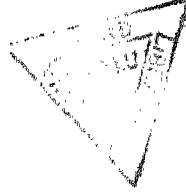
اخلاق و فلسفۂ اخلاق

جس میں جدید و قدیم نظریوں کی روشنی میں فلسفۂ اخلاق انواعِ اخلاق اور اصولِ اخلاق کے تمام پہلوؤں پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے، نیز اسلام کے ابوابِ اخلاق کی تشریح ایسے دل پذیر پیرایہ میں کی گئی ہے کہ اخلاقِ اسلامی کی برتری تمام ملتوں کے ضابطہائے اخلاق کے مقابلہ میں واضح ہوجاتی ہے

تالیف

مولانا محمد حفظ الرحمن صاحب
رفیق ندوۃ المصنفین دہلی

طبع ثانی

قیمت مجلد ہعہ
غیر مجلد ہے

سنہ ۱۳۶۹ھ
۱۹۵۰ء

باہتمام منیجر ندوۃ المصنفین

فاروقی پریس دہلی میں طبع ہوئی

فہرست مضامین فلسفۂ اخلاق

دیباچہ طبع ثانی

گذشتہ گیارہ سال میں "ندوۃ المصنفین" سے جو کتابیں شائع کی گئی ہیں اُن میں زیر نظر کتاب کو مختلف وجوہ سے خاص اہمیت حاصل ہے ہماری زبان میں کوئی ایسی کتاب نہیں تھی جس میں فنی اعتبار سے بھی اخلاق کے تمام گوشوں پر مکمل بحث ہو اور ابواب اخلاق کی تشریح بھی اس طرح کی گئی ہو کہ اسلام کے مجموعۂ اخلاق کی برتری دوسری ملتوں کے ضابطہائے اخلاق پر نہ صرف دینی اور اعتقادی نقطۂ نظر سے بلکہ علمی حیثیت سے بھی ثابت ہو جائے۔ اخلاق اور فلسفۂ اخلاق کے وجود پذیر ہو جانے کے بعد یہ کمی پوری ہو گئی اور اس اہم موضوع پر ایک معیاری کتاب سامنے آ گئی۔

کتاب کا پہلا ایڈیشن سنہ ۴۲ء کے وسط میں شائع ہوا تھا جو سنہ ۴۳ء کے شروع میں ختم ہو گیا تھا پہلے ایڈیشن کی اشاعت کے بعد ہی یہ محسوس کیا گیا تھا کہ مباحث کی ترتیب کو زیادہ دل نشین بنانے کے لیے پوری کتاب پر نظر ثانی کی ضرورت ہے چنانچہ غیر معمولی مشغولیتوں کے باوجود فاضل مولف نے اس کے ایک ایک باب پر نظر ڈالی۔ متعدد بحثوں کو نئے ڈھنگ سے مرتب کیا اور جا بجا اضافے بھی کیے یہاں تک کہ تمام کتاب کا انداز بیان و تعبیر ہی بدل گیا۔ پہلے ایڈیشن کا مسطر ۱۹ سطر کا تھا اور ضخامت ۵۴۴ صفحات تھی۔ اس ایڈیشن کا مسطر ۲۱ کا ہے اور اس پر بھی حجم ۵۹۲ صفحات تک پہنچ گیا۔ اس حک و فک اور اضافے کے بعد ظاہر ہے کہ کتاب کا پایۂ اعتبار بلند سے بلند تر ہو گیا ہے ــــ یہ کہہ دینا بھی ضروری ہے کہ ندوۃ المصنفین اگست سنہ ۴۷ء کے طوفان حوادث کی لپیٹ میں نہ آ گیا ہوتا تو اب سے بہت پہلے یہ کتاب شائقین تک پہنچ جاتی لیکن ہوا یہ کہ لاکھوں روپے کے ذخیرۂ کتب اور ساز و سامان کی تباہی کے ساتھ اس کتاب کی کاپیاں بھی برباد ہو گئیں اور قضا و قدر کا فیصلہ انسانی فیصلہ پر غالب آ کر رہا۔ اب کہ اس ہنگامہ قیامت کو دو سال سے زیادہ مدت گذر چکی ہے ہم اس اہم اور پُر افادہ کتاب کو پیش کرنے کے لائق ہوئے ہیں فالحمد للہ علی ذالک

عتیق الرحمٰن عثمانی

ناظم ندوۃ المصنفین

۱۹ ربیع الاول سنہ ۶۹ھ مطابق ۹ جنوری سنہ ۵۰ء

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ الذی خلق الانسان و زیّنہ بمحاسن الاخلاق والصلوٰۃ والسلام علی محمد المبعوث لتکمیل مکارم الاخلاق وعلیٰ آلہ وصحبہ الذین اھتدوا بہدایتہ الی معارج الاخلاق۔

اما بعد

علم الاخلاق مذہب اور عقل دونوں کی نگاہ میں محمود و محبوب شے ہے اس لیے قدیم وجدید ہر زمانہ میں اس سے متعلق علمی ذخیرہ کی کبھی کمی نہیں رہی۔

انسانی تاریخ جس حد تک ہماری مدد کرسکتی ہے اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ دنیا نے اخلاق کا نام سب سے پہلے مذہب کی زبان سے سُنا۔ تاریخ کا جو باب قبل از طوفان شمار کیا گیا ہے اس میں ایک پیغمبر حضرت نوح (علیہ السلام) اپنی قوم کے سامنے اخلاق کا درس دیتے نظر آتے ہیں اور نسلِ انسانی کے باپ حضرت آدم علیہ السلام کے بعد یہی وہ پہلے رسول ہیں جن کی تبلیغ و تعلیم کو تاریخ نے اپنے اوراق میں جگہ دی ہے۔

اس دور کے بعد یونان وہ خطہ ہے جس نے اس علم کی خدمت کی اور اسکی روح کو فلسفہ کے قالب میں ڈھال کر پیش کیا۔ یونان میں اس خدمت کا اولین شرف سوفسطائیوں کو حاصل ہوا۔ اس کے بعد سقراط نے اسکے مباحث کو وسعت دی اور اس میں چار چاند لگا

یہاں تک کہ ارسطو نے اُس کو ایک مہذب و مدون علم بنایا اس کی مشہور و معروف کتاب "علم الاخلاق" اس کا بیّن ثبوت ہے

فلاسفۂ یونان کے بعد تاریخ نے دوبارہ اپنا سبق دہرایا اور علم اخلاق نے پھر ایک مرتبہ مذہب کے دامن میں پناہ لی اور اس کی وسیع آغوش میں تربیت حاصل کی عیسائیت اور اسلام نے اس کی اساس کو "وحیِ الٰہی کے احکام" پر استوار کیا اور اس کے دنیوی اور نفسیاتی افادات کے سلسلہ کو ابدی و سرمدی فلاح کے سلسلۃ الذہب سے ملا دیا اور اس طرح اس نے روحانی رشتہ سے بھی اپنی برتری کا اعتراف کرایا۔

اس کے بعد اسلام کا وہ علمی دور آیا جس میں خلافتِ بغداد اور خلافتِ قرطبہ کے زیرِ سایہ دنیا کے تمام علوم و فنون نے صدیوں تک تربیت پائی اور عروج و ترقی کی تمام منازل طے کیں۔ علوم و فنون کی اس فراوانی کے دور میں بعض علماء کو عقل و نقل کی مطابقت کا شوق پیدا ہوا اور انہوں نے دوسرے علوم کی طرح "علم الاخلاق" کو بھی اسی نگاہ سے پرکھا۔ علماء کی یہ جماعت اپنے اپنے نقطۂ نظر کے لحاظ سے دو جدا حلقوں میں تقسیم ہو گئی ایک نے عقل کو اساس بنایا اور مذہبی احکام کو اس پر منطبق کرنے کی سعی کی اور مذہب کے سیم و زر کو یونانی فلسفہ کے سانچے میں ڈھالنے کا ارادہ کیا یہ فلاسفر کی جماعت کہلائی اور اس راہ کے رہنما فارابی، ابن مسکویہ، ابن سینا اور ایک حد تک ابن رشد وغیرہ ہیں

دوسری جماعت نے مذہبی اخلاقی مسائل کو بنیاد قرار دیا اور عقل کو اُنکے سمجھنے کے لیے آلہ کی حیثیت سے استعمال کیا یہ زاہدانِ پاکباز کی وہ جماعت تھی جو صوفیاء کے نام سے مشہور ہوئی اس طریق کے ہادی شیخ سہروردی۔ امام غزالی، شیخ اکبر۔ عارف رومی۔ ابن قیم، مجدد سرہندی اور شاہ ولی اللہ دہلوی وغیرہ ہیں۔

غرض نظریوں کے اس اختلاف کے باوجود ان تمام ادوار و طبقات میں "علم الاخلاق" کی خدمت کا سلسلہ جاری رہا اور تالیف و تصنیف اور تقریر و تحریر کے ذریعہ یہ گراں بہا ذخیرہ ہمیشہ منصۂ شہود پر جلوہ گر رہا۔

ان حالات میں یہ سوال خود بخود پیدا ہو جاتا ہے کہ جو "علم" قدیم و جدید ہر عہد میں مخدوم رہا ہو اور جس کا ذخیرۂ علمی تمام زبانوں میں لذت والم کی طرح وافر موجود ہو ایسے علم کی خدمت کے لیے اس جنبشِ قلم کی ضرورت کیا تھی اور اس تالیف کا باعث کیا ہے؟ اور کس غرض و غایت کے ماتحت اس کتاب کو ترتیب دیا گیا ہے اگر یہ کتاب از اول تا آخر کسی کے مطالعہ کی رہینِ منت بنجائے تو پھر اس سوال کا یہ خود کافی و شافی جواب ہو گا اور صاحبِ مطالعہ کے سامنے اصل حقیقت روشن ہو جائے گی۔ تاہم اس قدر عرض کرنا ضروری ہے کہ اس تمام این و آں کے باوجود یہ ایک حقیقت ہے کہ ہم ہندوستان میں آباد ہیں اور ہماری مادری زبان اُردو ہے، عقل و خرد کا یہ تقاضہ ہے کہ اپنی زبان کو علمی زبان بنایا جائے اور اگر وہ علمی زبان ہے تو اس کی کوشش کی جائے کہ تمام علوم و فنون کے علمی جواہر پارے اس کے دامن میں سما جائیں اور اس کی آغوش حکمتوں کے پھولوں سے بھر جائے تاکہ وہ زندہ زبانوں میں ایک کامیاب اور ترقی پذیر علمی زبان کہلانے کی مستحق ہو اور دنیا کی علمی زبانوں کی محفل میں کسی اونچے مقام پر جگہ پائے۔ اس حقیقت کو سامنے رکھ کر میں نے "علم اخلاق" سے متعلق اردو لٹریچر کا بغور مطالعہ کیا اور مشاہیر متوسط اہلِ قلم کی جس قدر قلمی و مطبوعہ کتابوں تک دسترس ہو سکی انکو پڑھا مگر "چھوٹا منہ بڑی بات" اس تمام ذخیرہ میں میری نگاہ جس چیز کی متلاشی رہی اسکو نہ پا سکی۔ اگرچہ ان بیش بہا جواہر میں گوہرِ شب چراغ بھی تھے اور درِ شہوار بھی، لیکن جس موتی کی جستجو مجھے تھی وہ نہ ملا۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اُردو میں اس سلسلہ کی جس قدر تالیفات موجود ہیں وہ جُدا جُدا نظریوں کے ماتحت تالیف کی گئی ہیں جن حضرات کو مذہبی ذوق ہے انہوں نے جدید نظریہ ہائے اخلاق سے جُدا ہو کر اپنی مولفات کو صرف ایک ہی طرز میں ادا کیا ہے اور جن ارباب قلم کو جدید علمی نظریوں سے شغف ہے انہوں نے صرف ان ہی نظریوں کی تحقیق و تفتیش اور شرح و بسط کو اپنا منتہائے مقصد بنایا ہے لیکن وقت کا تقاضہ یہ تھا کہ اس سلسلہ میں ایک ایسی کتاب مرتب کی جائے جس میں ایک جانب جدید اکتشافاتِ علمی کا مفید ذخیرہ محفوظ ہو اور زبردستی کے تعصب اور ہٹ دھرمی سے اس کے ساتھ معاندانہ روش اختیار نہ کی جائے اور دوسری جانب اسلامی اور اخلاقی تعلیم کو اس انداز سے پیش کیا جائے کہ صرف حسنِ ظن کی بنا پر نہیں بلکہ علمی دلائل و براہین کی روشنی میں اسلام کے نظریۂ اخلاق اور اسلامی تعلیمات کی برتری واضح ہو جائے۔

جہاں تک بیان و ترتیب کی اس نوعیت کا تعلق ہو "علم اخلاق" پر ایسی کوئی تالیف نظر نہ آئی یہ دیکھ کر اپنی بے بضاعتیِ علم کے باوجود عزم و ارادہ کی قوت نے ابھارا، اور وجدان و ضمیر نے پکارا ع

توفیق باندازۂ ہمت ہے ازل سے
آنکھوں میں ہے وہ قطرہ کہ گوہر نہ ہوا تھا

اس سلسلہ میں مصری عالم شیخ محمد امین کی" کتاب الاخلاق" نظر سے گذری اس کے حسنِ ترتیب اور مختصر مگر جامع اسلوب نے مہمیز کا کام دیا اور اس میں بھی اگرچہ جدید نظریات کو اساس بنایا گیا ہے تاہم اسکی غیر معمولی خوبیوں کی وجہ سے میں نے اپنے تالیفی عطر کے لیے اسی کو زمین بنایا۔

اس تالیف کے چار حصے ہیں پہلے تین حصوں میں جدید و قدیم یا مذہبی و عقلی دونوں نقطہائے نظر سے علم الاخلاق پر بحث کی گئی ہے اور چوتھے حصہ میں صرف اسلامی نقطۂ نظر اس طرح زیر بحث آیا ہے کہ اس سے علمی و عملی ہر اعتبار سے اسلامی تعلیمات کا کمال و تفوق ظاہر ہو اور علمی دلائل کی روشنی میں ظاہر ہو۔

خدائے تعالیٰ کا بے غائت و بے نہایت شکر ہے کہ آج یہ نقش اول پیش کرنے کے قابل ہوں اور توقع کرتا ہوں کہ انشاء اللہ یہ تالیف دونوں جماعتوں کے لیے مفید ہوگی۔

اس تالیف کے لیے کس قدر ذخیرۂ کتب کا مطالعہ کیا گیا، اس کا اظہار غیر ضروری ہے اور میری استطاعت سے باہر بھی۔ اس لیے کہ یہ جو کچھ ہے سالہا سال کے مطالعہ کا نتیجہ ہے جس میں عربی، فارسی، اردو تالیفات اور انگریزی و فرنچ تراجم کا ذخیرہ بھی شامل ہے البتہ قرآن عزیز اور کتب احادیث اور شروح احادیث کے علاوہ زبیدی کی اتحاف السادۃ المتقین، شرح احیاء العلوم، ابن قیم کی مدارج السالکین، شاہ ولی اللہ کی حجۃ اللہ البالغہ، امام راغب کی الذریعہ الی مکارم الشریعہ، شیخ ابو القاسمؒ کا رسالہ قشیریہ، ابن مسکویہ کی السعادۃ، ارسطو کی علم الاخلاق، صادق حسین کی الاخلاق، ماوردی کی ادب الدنیا والدین، محمد لطفی کی تاریخ فلاسفۃ الاسلام خصوصیت سے زیر مطالعہ رہی ہیں۔ و باللہ التوفیق و ھو خیر رفیق

خادم ملت

۱۶ رجب المرجب ۱۳۵۹ھ

محمد حفظ الرحمن کان اللہ لہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مُقدّمہ

علمِ اخلاقؔ کی تعریف، موضوع، فائدہ اور دوسرے علوم سے اُس کا تعلق

تعریفؔ[2] ہم سب یہ کہتے ہیں کہ یہ کام اچھا ہے، یہ بُرا ہے، یہ درست ہے، یہ نادرست، یہ حق ہے یہ باطل، ادنیٰ و اعلیٰ سب ہی ایسا کہتے ہیں اور چھوٹے بڑے ہر قسم کے کام میں ہم یہی حکم لگاتے ہیں۔

---

[1] علم اخلاق میں بہ کثرت طبیعت، غریزہ، عادت اور ملکہ کا تذکرہ آتا ہے اس لیے شروع میں ہی ان کی تعریف اور ان کے درمیان جو امتیازات ہیں ان کا معلوم کر لینا ازبس ضروری ہے اللہ تعالیٰ نے انسان کی تخلیق کے وقت جس نہاد پر اس کو بنایا اور جس خمیر پر اس کو اٹھایا ہے اور جس میں کسی قسم کی تبدیلی ناممکن ہے وہ طبیعت (جبلت) کے نام سے موسوم ہے اور یہی طبیعت اپنے خاص شئون اور اطوار کے لحاظ سے متعدد حیثیت رکھتی اور مختلف عنوانات سے معنون کی جاتی ہے پس اگر یہ حیثیت ملحوظ خاطر ہے کہ وہ انسان کی بناوٹ میں داخل ہے تو اس کو "سجیہ" کہتے ہیں اگر یہ حیثیت قابل لحاظ ہے کہ جس نہاد پر انسان کی تخلیق ہوئی ہے اس کے اثرات آہستہ آہستہ اسکی ذات پر غالب اور مستولی ہو جاتے ہیں تو اس کا نام "شیمہ" ہے اور اگر یہ لحاظ پیش نظر ہے کہ یہ نہاد خمیر انسان کے اندر "قوت" کی شکل میں پیوست ہے تو اس کو "غریزہ" کہتے ہیں اور یہ تمام حیثیات و کیفیات غیر متبدل ہوتی ہیں جس میں کسی قسم کے تغیرات کا امکان نہیں ہوتا اور نفس انسانی میں کسی ہیئت و صورت کا اس طرح راسخ ہو جانا کہ اس کی بدولت افعال و اعمال کا صدور بسہولت ہو سکے "خُلق" کہلاتا ہے اور نفس انسانی کی کسی "قوت" کے اندر استعداد تام اور کمال رسوخ کا نام ملکہ ہے اور نفس انسانی کے فعل ربانی (ص ۱۵ پر)

قاضی مسندِ حکومت پر بیٹھ کر قانونی مسائل میں یہی حکم کرتا ہے اور کاروباری لوگ کاروبار کے معاملات میں یہی الفاظ بولتے ہیں حتیٰ کہ بچے بھی کھیل کود میں ان ہی دو لفظوں کو استعمال کرتے ہیں تو اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اچھا اور بُرا کس کو کہتے ہیں؟ اور وہ کون سا پیمانہ یا کونسی ترازو ہے جس سے ناپ تول کر کسی کام کے متعلق یہ کہہ سکیں کہ یہ اچھا یا بُرا ہے،

پھر ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ لوگوں کے ان اغراض و مقاصد میں بھی جن کی طلب میں وہ سرگرداں رہتے ہیں بہت بڑا اختلاف ہے۔

ایک مال کا طالب ہے تو دوسرا حریت و آزادی کا، یہ جاہ و حشم کا شیدائی ہے تو وہ شہرت کا فدائی، ایک علم کا عاشق ہے تو دوسرا ان سب سے بے پروا ہو کر اپنی تمام آرزؤں کا مرکز آخرت کی اس دنیا کو بنائے ہوئے ہے جس میں اس کے نفس کو عروج ہوگا اور جہاں اُسکو طرح طرح کی نعمتیں ملیں گی مگر یہ بات آسانی سے سمجھ میں آسکتی ہے کہ ان میں سے بہت سے اغراض و مقاصد وہ ہیں جن کو انسان کے لئے آخری غرض اور انتہائی مقصد نہیں کہا جاسکتا۔

یا یوں کہیے کہ اُن میں غایت الغایات یا منتہائے غرض بننے کی صلاحیت نہیں ہے اس لیے کہ اگر تم یہ سوال کرو کہ یہ شخص جاہ، مال یا علم کا طالب کیوں ہے؟

تو اس کے جواب میں ایک اور غرض یا مقصد کو بیان کرنا پڑے گا جو ان ہر سہ اغراض و مقاصد کے لیے منتہائے غرض ہے اور یوں جواب دیا جائے گا کہ حصولِ سعادت و فلاح کے لیے" (مثلاً)

(بقیہ نوٹ ص ۱۴) و انفعال میں اس درجہ تکرار کہ اس سے فعل و انفعال میں سہولت پیدا ہو جائے "عادت" کے نام سے مشہور ہے (الذریعہ الی المکارم الشریعہ ص ۲۸) ۲ "اخلاق" خلق کی جمع ہے اور اصطلاحِ علوم میں "ایسا ملکہ کہ جس کی بدولت نفس سے افعال کا صدور بغیر غور و فکر کے بسہولت ہوتا ہو "خُلق" کہلاتا ہے۔

پس کیا انسانوں کی زندگی کے لیے کوئی غایت و غرض ایسی بھی موجود ہے جو سب کے لیے یکساں غایت والغایات یا منتہائے غرض کہلائے اور انسانوں کی طلب کا معیار اور حدِ نگاہ ٹھہرے نیز یہی اعمال کی اچھائی و بُرائی کا پیمانہ بنے اور اسی پر اعمال کو اس طرح کسا جائے کہ جو عمل اس منتہائے غرض کے مطابق ہو اچھا کہلائے اور جو مطابق نہ ہو بُرا کہلائے۔

اور اگر ایسی غایت الغایات یا منتہائے غرض موجود ہے تو وہ کیا ہے؟

یہی وہ تمام اُمور ہیں جن سے علمِ اخلاق بحث کرتا ہے تو اب علمِ اخلاق کی تعریف اس طرح کرنی چاہیئے۔

جو علم بھلائی اور بُرائی کی حقیقت کو ظاہر، انسانوں کو آپس میں کس طرح معاملہ کرنا چاہیئے اس کو بیان، لوگوں کو اپنے اعمال میں کس منتہائے نظر اور مقصدِ عظمیٰ کو پیشِ نظر رکھنا چاہیئے اس کو واضح کرے اور مفید و کارآمد باتوں کے لیے دلیلِ راہ بنے[ع] اور مختصر الفاظ میں یوں کہا جا سکتا ہے جو فضائل و رذائل کا علم بخشتا اور انسان کس طرح فضائل سے مزین ہو سکتا اور رذائل سے محفوظ رہ سکتا ہے اس کا علم عطا کرتا ہو اس کو علمِ اخلاق کہتے ہیں[ل]۔

موضوع "علم الاخلاق" جبکہ لوگوں کے اعمال پر اچھے یا بُرے ہونے کی حیثیت سے بحث کرتا ہے تو اب ضروری ہو جاتا ہے کہ یہ حقیقت بھی واضح ہو جائے کہ تمام اعمالِ انسانی اس قسم کے نہیں ہیں کہ اُن پر اچھے یا بُرے ہونے کا حکم دیا جا سکے اور اس لیے ایسے اعمال علمِ اخلاق کا موضوع نہیں بن سکتے۔

مثلاً سانس لینا، دل کا حرکت کرنا، تاریکی سے روشنی میں اچانک آ جانے سے پلک جھپکنا ایسے اعمال ہیں جو انسان سے غیر ارادی طور پر صادر ہوتے ہیں اس لیے ان اُمور کے پیشِ نظر انسان کو نہ نکوکار کہہ سکتے ہیں اور نہ بدکار اور نہ اس سے اس سلسلہ میں کوئی محاسبہ کیا جا سکتا ہے۔

[illegible] (بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۷)

البتہ انسان سے جو اعمال ارادی طور سے منصۂ شہود پر آتے ہیں اور وہ اُن کو اُن کے نتائج و ثمرات پر غور کرنے کے بعد کرتا ہے مثلاً شفاخانہ کی تعمیر اس لیے کرتا ہے کہ شہر اور قوم کے افراد کے لیے نافع اور مفید ہے یا اپنے دشمن کے قتل کا ارادہ کرنا اور پھر اس کے لیے موثر تدابیر اختیار کرکے قتل میں کامیاب ہو جاتا ہے تو چونکہ یہ "ارادی اعمال" ہیں اس لیے ان پر ہی اچھے یا بُرے ہونے کا حکم لگایا جا سکتا ہے اور یہی علم الاخلاق کا "موضوع" بنتے ہیں اور انسان اس قسم کے اعمال کے لیے خدا اور مخلوق کے سامنے جوابدہ ہے۔

اور اس این و آں سے جدا رہ کر مختصر الفاظ میں علم اخلاق کے موضوع کی تعبیر اس طرح کی جا سکتی ہے۔

"اخلاق، ملکہ، اور نفس ناطقہ اس حیثیت سے زیر بحث آئیں کہ انسان اُن کے ساتھ متصف ہے"

ان دو کے علاوہ اعمال کی ایک تیسری قسم بھی ہے جو بیان کردہ دونوں قسموں کے ساتھ بہت مشابہ رکھتے ہیں، اور اسی بنا پر کبھی کبھی اُن پر حکم لگانے سے چشم پوشی کی جاتی ہے۔

تو کیا یہ بھی علم الاخلاق کے موضوع بنتے ہیں اور کیا ان کا عامل بھی ان اعمال کی وجہ سے جوابدہ ہے؟ یہ دو سوال ہیں جو حل طلب ہیں، مثلاً

(۱) بعض آدمی نیند کی حالت میں بھی کچھ کام کر گذرتے ہیں۔ ایک اُٹھتا ہے اور نیند کی حالت

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۵) بحث کی جائے کہ وہ صواب و خیر ہیں یا خطا و شر اور اس طرح بحث کی جائے کہ یہ تمام احکام صواب و خطا اور خیر و شر کسی مرتب نظام کی شکل میں آ جائیں تو اس علم کو علم الاخلاق کہتے ہیں (اخلاق جلالی ص ۱۸ و علم الاخلاق ارسطو ج ۱ ص ۱۷ و "اخلاقیات" ترجمہ مولوی عبد الباری ندوی پروفیسر جامعہ عثمانیہ)

اور رو جرس کہتا ہے کہ "جو علم ایسے اصول بتاتا ہو جن سے انسانی کردار کے صحیح مقاصد کی حقیقی اور سچی قدر و قیمت کا تعین ہو سکے، اُس کا نام علم الاخلاق ہے"

(تاریخ اخلاقیات مترجمہ مولوی احسان احمد رکن دار الترجمہ جامعہ عثمانیہ)

میں گھر کو آگ لگا دیتا ہے، اس کے برعکس ایک دوسرا نیند ہی کی حالت میں اُٹھ کر گھر کو جلا ڈالنے والی آگ کو بجھا دیتا ہے۔[1]

تو کیا ان خلقی عادات کی بنا پر پہلے کو قابلِ مذمت اور مجرم قرار دیا جائے اور دوسرے کو قابلِ ستائش اور ممدوح سمجھا جائے؟

(۲) کبھی انسان کو نسیان (بھول) کی بیماری لگ جاتی ہے اور وہ اس بیماری کی وجہ سے اُس کام کو نہیں کرتا "وقت معین پر" جس کا کرنا اُس کے لیے ضروری تھا۔

(۳) کبھی انسان کسی کام میں "مستغرق اور منہمک ہوتا ہے" مثلاً علم ہندسہ کے کسی مسئلہ کے حل میں یا کسی دلچسپ کہانی کے پڑھنے میں" اور اُس کا یہ استغراق اُس کو "کیے ہوئے وعدہ" یا وقت مقررہ کے درس سے غافل کر دیتا ہے۔

پس فکر و تامل کے بعد ان اعمال کے متعلق ہم کو یہ کہنا پڑتا ہے کہ یہ سب غیر ارادی اعمال ہیں اس لیے کہ پہلی مثال میں کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ سونے والے شخص نے جان بوجھ کر گھر کو جلا دیا، اور یہ کہ اس کے نتیجہ کا وہ پہلے سے اندازہ لگا چکا تھا لہٰذا اُس کے اس عمل پر محاسبہ نہیں ہو سکتا اس لیے کہ اس حالت میں اُس سے یہ عمل "بے ارادہ" صادر ہوا ہے۔

اور اگر اُس کو یہ معلوم ہے کہ وہ اس مرض میں مبتلا ہے اور اُس سے نیند میں ایسے اہم حادثات صادر ہوتے رہتے ہیں اور پھر وہ بیداری میں اُن اُمور سے احتیاط نہیں کرتا جو کہ ان حادثات کے سبب بنتے ہیں "جیسے آگ اور اس کے لوازمات کو اپنی خوابگاہ اور اپنے ماحول سے جُدا نہیں رکھتا (مثلاً) تو ضرور ان اعمال میں بھی اُس سے محاسبہ ہو گا۔ اس لیے کہ ایسی صورت میں وہ اخلاقی طور پر اُس صورت حال کے لیے جوابدہ ہے۔ جس کی بدولت اُس سے غیر جوابدہ اوقات میں ایسے

[1] طبی اصطلاح میں اس مرض کا نام "مشی فی النوم" ہے

اعمال صادر ہوتے ہیں۔

فرض کرو کہ تم سو رہے ہو اور چولہے میں تم نے آگ روشن چھوڑ دی، ایک شرارہ اُڑا اور اُس نے مکان کو جلا ڈالا۔ ایسی حالت میں تمہارا یہ عذر نہیں سُنا جائیگا کہ "اس میں میرا کوئی قصور نہیں، میں نیند کی حالت میں کس طرح چنگاریاں اور شرارے اُڑنے کو روک سکتا تھا"

اس لیے کہ تم کو معلوم تھا کہ عنقریب سونے والے ہو اور نیند کی تیاری کر چکے ہو اور تم یہ بھی جانتے تھے کہ اس حالت میں حواس کا شعور معطل ہو جاتا ہے لہذا ضروری تھا کہ بیداری حواس کے وقت اُن ذرائع کا سدباب کر لیتے جن کی وجہ سے نیند کے وقت یہ حادثہ پیش آیا، یعنی اول آگ بجھاتے اور پھر سوتے۔

اور یہی حال اُس شخص کا ہے جو پہلے ایک کام کر گذرتا ہے اور پھر اُس سے جو نتائج پیدا ہوتے ہیں اُن کے متعلق اپنی ناواقفیت کا عذر تراشتا ہے اس لیے کہ انسان اُن تمام اعمال میں جو ابتدا سے جو اُس کی عادت ثانیہ بن گیے ہیں خواہ واقعات کی صورت میں اُس سے وہ اعمال بغیر ارادہ کے ہی صادر ہوتے رہتے ہوں۔ اس لیے کہ "عادت" اُس کے ارادی عمل کے بار بار صادر ہوتے رہنے کا ہی قدرتی نتیجہ ہے۔

پس اگر ایک شخص بھوک سے پریشان ہے اور نہ برداشت ہونے والی بھوک کی وجہ سے چوری یا قتل پر مجبور ہو جاتا ہے تو یہ شخص بھی اپنے اس عمل میں قابلِ محاسبہ ہے، اس لیے کہ وہ گم کردۂ عقل و شعور نہیں ہے اور جس چیز کا اقدام کر رہا ہے اُس کی حقیقت سے بخوبی واقف ہے۔ وہ اوّل سوچتا ہے کہ بھوک کو برداشت کرے یا گرسنگی رفع کرنے کے لئے چوری اور قتل پر آمادہ ہو جائے؟ اور پھر ارادۂ خود اختیاری سے دوسرے عمل کو پہلے پر ترجیح دیتا، اور اُس کو کر گذرتا ہے۔

غرض علم الاخلاق کا موضوع دو قسم کے اعمال ہیں۔

(۱) وہ "اعمال" جو انسان کے اختیار و ارادہ سے صادر ہوتے ہیں اور عمل کے وقت جن کے متعلق وہ خوب جانتا ہے کہ کیا کر رہا ہے۔

(۲) وہ "اعمال" جو عمل کے وقت اگرچہ بغیر ارادہ صادر ہوتے ہیں لیکن اختیار، شعور، اور ارادہ کے وقت اُن کے متعلق احتیاط برت سکتا ہے۔

اور یہی وہ اعمال ہیں جن پر خیر اور شر یا اچھے اور بُرے ہونے کا حکم لگایا جاتا ہے۔

لیکن جو اعمال نہ تو ارادہ و شعور سے صادر ہوتے ہیں اور نہ اُن کے بارہ میں احتیاط برتی جا سکتی ہے وہ علم الاخلاق کا موضوع نہیں بن سکتے۔

علم الاخلاق کا فائدہ

یہ سوال بارہا ذہن میں گذرتا ہے:۔

کیا علم الاخلاق میں یہ قدرت ہے کہ وہ ہم کو نیکوکار اور صالح بنا دے؟

جواب یہ ہے کہ تمام انسانوں کو صالح اور نیکوکار بنا دینا اس کی قدرت اور اُس کے اختیار سے باہر ہے کیونکہ اس کی مثال تو طبیب جیسی ہے۔

طبیب کا اتنا ہی فرض ہے کہ وہ مریض کو مسکرات کی خرابیوں سے واقف اور جسم و عقل پر اس کے پینے دکھانے سے جو بُرا اثر پڑتا ہے اُس کو بیان کر دے، اس کے بعد مریض کو اختیار ہے کہ اپنی صحت کی بہتری کے لیے اُس سے باز رہے یا طبیب کی بتائی ہوئی احتیاط سے بے پروا ہو کر اُس میں مبتلا ہو جائے۔ ایسی حالت میں طبیب اُس کو کیسے بچا سکتا ہے۔

علم الاخلاق کا بھی یہی حال ہے اُس کی طاقت سے یہ تو باہر ہے کہ وہ ہر انسان کو صالح بنا دے لیکن وہ انسان کو اچھے اور بُرے میں امتیاز کرا تا اور اُس کی تیز بصیرت کو واکر دیتا ہے تاکہ انسان خیر و شر اور اُس کے آثار و لوازم کو دیکھے اور پہچانے پس علم اخلاق اُس وقت تک ہم کو مفید نہیں ہو سکتا جب تک کہ ہم میں ایسی قوت ارادی موجود نہ ہو جو ہم کو علم اخلاق کے اوامر (احکام) کے امتثال

اور اُس کے نواہی (ممنوعات) سے پرہیز پر آمادہ کر سکے۔

ہاں یہ ممکن ہے کہ جو شخص علم اخلاق کی تعلیم سے ناواقف ہو وہ بھی خیر و شر یا اچھے اور بُرے کے متعلق حکم لگا سکے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہ صالح ہو اور حُسنِ اخلاص کا پیکر۔

لیکن علم اخلاق کے واقف، اور ناواقف کی مثال صوف (پشمینہ) کے دو تاجروں کی سی ہے جن میں سے ایک اس تجارت کا ماہر اور تجربہ کار ہے، اور دوسرا ناواقف و ناتجربہ کار، دونوں صوف کی خریداری کے لیے نکلے اور دونوں نے اُس کے ہر اچھے اور بُرے پہلو پر نظر ڈالی، اُس کو چھو کر بھی دیکھا اور طرح طرح سے آزمایا بھی۔

مگر پہلا اپنے تجربہ، اور اپنی مہارت، کی بنا پر یقیناً دوسرے کے مقابلہ میں بہترین جج اور بہت اچھا اندازہ شناس ثابت ہوگا۔

ہر ایک علم کا یہ خاصہ ہے کہ وہ اپنے اندر شغف رکھنے والے کو ان امور کے بارہ میں جن پر اس علم میں بحث ہوتی ہے، "ناقدانہ نظر عطا کرتا ہے چنانچہ علم الاخلاق کی بھی یہی شان ہے کہ جو شخص اس کے ساتھ شغف رکھتا ہے یہ اُس کو اعمال کے کھرے، کھوٹے، کی پرکھ پر پوری قدرت عطا کر دیتا، اور اُن کی صحیح اور پائدار تقویم پر ایسی کامل مقدرت بخشتا ہے۔ کہ اُن کے متعلق حکم نافذ کرنے میں وہ لوگوں کے رجحانات اور تقلیدات کے زیرِ اثر نہیں رہتا بلکہ اپنے فیصلہ میں علم الاخلاق کے نظریات، قواعد و قوانین، اور قیاسات سے مدد حاصل کرتا ہے۔

یہ بات بھی قابلِ توجہ ہے کہ علم اخلاق کی غرض صرف نظریوں اور قاعدوں کی معرفت کے ہی اندر محصور و مقصور نہیں ہے بلکہ اُس کے مقاصدِ عظمٰی میں یہ بھی شامل ہے کہ ہمارے ارادے میں تاثیر اور ہدایت کارفرما ہو "کہ یہی تاثیر، ارادہ کو عمل خیر پر آمادہ کرتی ہے" اور ہم میں

یہ جذبہ پیدا ہو جائے کہ ہم اپنی حیات کی صحیح تشکیل کریں، اپنے اعمال کو پاک اور عمدہ بنائیں اور حیاتِ انسانی کے لئے ایک اعلیٰ مثال قائم کر دیں یعنی اپنے اندر حسنِ عمل، حسنِ کمال، اور اخوت و مواسات عامہ جیسے فضائل پیدا کریں۔

لیکن یہ حقیقت پیش نظر رہے کہ درس تاثیر کو ہر موقعہ پر کامیابی نصیب نہیں ہوتی بلکہ وہ جب ہی موثر ہو سکتی اور انسان کے ارادہ کو عمل خیر پر آمادہ بنا سکتی ہے کہ فطرت انسانی اس کی پیروی کرے اور اُس سے متاثر ہونے پر آمادہ ہو۔

ارسطو کا قول ہے:-

"فضیلت کے لئے صرف اِس قدر جان لینا ہی کافی نہیں ہے کہ وہ کیا شے ہے؛ بلکہ اس سے زائد اور چیزوں کی بھی ضرورت ہے۔ مثلاً اُس کے قیام و حفاظت کے لئے ریاضت، اس کا روزمرہ کے کاموں میں استعمال، اور اسی قسم کے دوسرے وسائل و اسباب کی ایجاد، تاکہ یہ سب باتیں مل کر ہم کو صاحبِ فضیلت اور نیکوکار بنا سکیں۔ اگر تنہا اخلاقی خطبات اور پند و نصائح نیز کتابِ اخلاق ہم کو نیکوکار اور با اخلاق بنانے پر قدرت رکھتے تو بلا شبہ اُن کو یہ حق پہنچتا تھا جیسا کہ "تیوغنس" کا قول ہے۔ لوگوں کو چاہیئے کہ اخلاقی کتابوں اور خطبات کے طالب ہوں اور وہ گراں سے گراں قیمتوں پر خریدی جائیں اور انسان کا فرض ہے کہ اُن کو جمع کر کے اُن کی خوشہ چینی کرے، لیکن بدقسمتی سے اس سلسلہ میں ہر قسم کے مبادیات اخلاق میں سے ہم صرف اِس قدر کر سکتے ہو کہ چند شریف طینت نوجوانوں کو حسنِ عمل اور نیکوکاری پر استقامت کے لئے کم ہمت [illegible] پر آمادہ کرتے اور سلیم الفطرت

قلب کو "فضیلت" کا گرویدہ و شیدائی اور اخلاق کریمانہ کا دلدادہ بنائے"۔ (علم الاخلاق الارسطو ص ۳۶۶، ۳۶۷)

اس مقام پر ایک قوی شبہ پیدا ہو سکتا ہے وہ یہ کہ "علم الاخلاق" سے حسن عمل، نکوکاری یا غایت قصویٰ، اور مقصد اعلیٰ، جب ہی حاصل ہو سکتے ہیں کہ انسانی عادات میں تغیر تبدل ممکن بھی ہو، حالانکہ ایسا نہیں ہے اس لئے کہ قواعد حکمت کی رو سے "اخلاق و عادات" مزاج کے تابع ہیں، اور مزاج میں تبدیلی ناممکن ہے۔ کیونکہ یہاں تبدیلی مزاج سے یہ مراد نہیں ہے کہ شخصی مزاج کے "اطوار" طفلی، شباب، اور شیخوخت کے ساتھ مزاج میں تبدیلی نہیں ہوتی بلکہ مقصد یہ ہے کہ ہر ایک انسان کے لئے قدرت نے ایک مزاج ودیعت کیا ہے جو افراط و تفریط کے درمیان "عرض المزاج" کے نام سے موسوم ہے اور اُس پر انسان کی بقاء موقوف ہے اور وہ غیر متبدل و لازم ہے چنانچہ حدیث سے بھی اس کی تائید نکلتی ہے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

اذا سمعتم بجبل زال عن مکانہ فصدقوہ واذا سمعتم برجل زال عن خلقہ فلا تصدقوہ فانہ سیعود الی ما جبل علیہ (الحدیث)	تم اگر کسی پہاڑ کے متعلق سنو کہ وہ اپنی جگہ سے ٹل گیا تو اس کو صحیح مان لینا اور اگر کسی شخص کے متعلق یہ سنو کہ اُسکی خلقت بدل گئی تو ہرگز اس کو سچ نہ ماننا اس لئے کہ انجام کار اُس کا اپنی جبلت کی طرف لوٹ آنا ضروری ہے۔

سو اس کا جواب ایک مقدمہ پر موقوف ہے وہ یہ کہ "نفس انسانی" اپنے کردار میں تین امور میں سے کسی ایک امر سے متعلق ہوتا ہے ایک "طبیعت" دوسرا "اخلاق" تیسرا "ملکہ"

طبیعت، جبلت کا نام ہے جس میں تغیر و تبدل کا قطعی امکان نہیں ہے۔
حال: نفس کی اُس کیفیت کا نام ہے جس سے استعدادِ قبول کی بنا پر نفس متکیف ہوتا مگر جلد ہی زوال بھی قبول کر لیتا ہے۔
ملکہ: اس کیفیت یا قوت کا نام ہے جو نفسِ انسانی میں راسخ ہو جاتی ہے اور اُس کا زوال ہو تو سکتا ہے لیکن بمشکل اور بتاخیر۔
اس کے بعد یہ واضح رہے کہ "خُلق" ان تینوں کیفیات میں سے "نفس" کی اس کیفیت سے متعلق ہے جو ملکہ کہلاتی ہے اور اُس کا حال مزاج کا سا نہیں ہے۔ لہٰذا "علم اخلاق" کے ذریعہ اُس کی تہذیب و اصلاح ممکن ہے۔

اور حدیث میں اسی کے لئے ارشاد ہوا ہے:۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کل مولود یولد علی الفطرۃ فابواہ یہودانہ وینصرانہ ویمجسانہ (الحدیث)	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ہر بچہ فطرت پر پیدا کیا گیا ہے اس کے بعد والدین (ماحول) اس پر یہودیت نصرانیت اور مجوسیت کا رنگ چڑھاتے ہیں

اور ہر دو احادیث میں تعارض اس لئے نہیں ہے کہ پہلی حدیث کا مطلب یہ ہے کہ انسان میں بعض کیفیات وہ ہیں جو جبلّت اور طبیعت کہلاتی ہیں اُن کو عام اصطلاح کی بنا پر اگر "خُلق" میں شامل کیا جائے تو بلاشبہ اُس میں کوئی تبدیلی ممکن نہیں ہے اور دوسری حدیث کی مُراد یہ ہے کہ انسان اپنی "فطرت" یعنی قبول استعداد میں سادہ لوح کی طرح ہے اور اس لئے اخلاق کے خیر و شر کا اور تعلیم اخلاق کا اس پر بلاشبہ اثر پڑتا ہے۔ نیز یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ "خُلق" ایک خاص "ملکہ" کا نام ہے جو نفس انسانی میں راسخ ہوتا ہے اور ملکہ کی دو قسمیں ہیں ایک "طبعی"

وہ یہ کہ اصل فطرۃ میں مزاج انسانی ایسی خاص کیفیت کے لئے مستعد ہو جو اس مزاج کے اندر بدیٔ فطرت سے مستور ہے کہ مزاج انسانی ادنیٰ حرکت اور معمولی سبب سے بھی اس کیفیت سے متاثر ہو جاتا ہو اور دوسری قسم "ملکۂ عادی" ہے وہ یہ کہ نفس انسانی سے ابتدائً ایک فعل کا صدور ارادہ و اختیار سے ہو اور پھر بار بار اسی طرح ہوتا رہے حتیٰ کہ نفس انسانی میں یہ کیفیت پیدا ہو جائے کہ اس کی بدولت اُس فعل کا صدور بغیر غور و فکر، بہ سہولت ہونے لگے لہذا ان ہر دو اقسام کے اعتبار سے علم اخلاق کا فائدہ جُدا جُدا حیثیت سے ہوگا یعنی پہلی قسم کے پیش نظر اس علم کا فائدہ یہ ہے کہ نفس انسانی میں جو ملکہ ودیعت اور مستور ہے یہ علم اس کو حیاتِ انسانی کے کردار اور افعال میں نمایاں کر دے اور پردہ سے باہر لے آئے اور دوسری قسم کے اعتبار سے اس علم کا فائدہ یہ ہے کہ نفس میں ایسے ملکہ کو پیدا کر دے ۔

دیگر علوم سے علم الاخلاق کا تعلق

فلاسفروں کی ایک بڑی جماعت کی رائے میں فلسفہ کی حسب ذیل شاخیں ہیں (۱) مابعد الطبیعہ (۲) فلسفۂ طبیعی (۳) علم النفس (۴) علم المنطق (۵) علم الجمال (۶) فلسفۂ قانون (۷) علم الاجتماع اور فلسفۂ تاریخ (۸) علم الاخلاق تو گویا فلسفہ کی نگاہ میں "علم اخلاق" اُسی کی ایک شاخ ہے ۔ اگرچہ بہتر طریقہ یہ تھا کہ اوّل علم الاخلاق کی تعریف و تعلیم، اور اس کے متعلقات و مباحث، کو بیان کیا جاتا اور اُس کے بعد علوم مذکرۂ بالا کے ساتھ اُس کا تعلق کیا ہے ؟ اِس حقیقت کو واضح، کیا جاتا لیکن علومِ بالا کے تعلق کو بھی مبادیات قرار دے کر اس کا ذکر شروع ہی میں کر دیا اور جن علوم کا علم اخلاق کے ساتھ قریبی رشتہ ہے اُن ہی کو زیر بحث لانا مفید معلوم ہوتا ہے ۔

علم اخلاق و علم النفس (سائیکالوجی)

ان دونوں علوم کے درمیان بہت بڑا علاقہ اور ارتباط ہے ۔ اس لئے کہ علم النفس حسب ذیل اشیاء سے بحث کرتا ہے ۔ قوتِ احساس

قوتِ ادراک، قوتِ حافظہ، قوتِ ذاکرہ، ارادہ اور ارادہ کی آزادی، خیال، وہم، شعور، عواطف و میلانات اور لذت و الم۔

اور ان میں سے ایک شے بھی ایسی نہیں ہے کہ علم اخلاق سے بحث کرنے والا اُس سے مستغنی اور بے پرواہ ہو سکے۔ لہٰذا یوں کہنا چاہیئے کہ علم نفس، علم اخلاق کا ایک ضروری مقدمہ ہے۔ علوم کے اس آخری دور میں علم النفس کی ایک اور شاخ کا اضافہ ہوا ہے جس کو علم النفس الاجتماعی کہا جاتا ہے۔ یہ عقل کو اس علم کے اجتماعی رُخ کی تعلیم دیتا ہے، یہ لغت پر بحث کرتا ہے اور بتاتا ہے کہ عقل پر اس کا کیا اثر پڑتا ہے یہ وحشی اور متمدن اقوام کی عادات و خصائل سے بحث کرتا ہے، اور ظاہر کرتا ہے کہ نظم اجتماعی پہ کیسے کیسے حالات طاری ہوئے اور کس کس قسم کے دور گذرے ہیں۔ اسی لئے علم اخلاق پر جس درجہ علم النفس الاجتماعی اثر انداز ہے شخصی علم النفس اُس درجہ پہ مؤثر نہیں ہے۔

علم اخلاق و علم اجتماع (سوشیولوجی)

علم اجتماع، انسانوں کی حیاتِ اجتماعی سے بحث کرتا ہے پس جبکہ علم الاخلاق کا موضوع "انسانوں کے ارادی اعمال کو زیر بحث لانا" قرار پایا تو علم اجتماع اور علم اخلاق کا باہمی علاقہ بہت مضبوط ہو جاتا ہے کیونکہ "ارادی اعمال" کا جو رشتہ انسانوں کی انفرادی زندگی کے ساتھ قائم ہے اس سے بدرجہا زیادہ وہ تعلق ہے جو اُن کی حیاتِ اجتماعی کے ساتھ وابستہ ہے اس لئے کہ انسان کی انفرادی زندگی کے لئے ازبس ضروری ہے کہ وہ کسی نہ کسی جماعت کا فرد بن کر رہے اور چونکہ فرد کی زندگی، حیاتِ اجتماعی کے بغیر ناممکن ہے۔

یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ کسی ایک فرد کے فضائل یا رذائل سے [illegible] کی چلائے کہ جس جماعت کے ساتھ وہ وابستہ ہے اُس سے قطع نظر کر لیں [illegible]

رہ جائیں کہ جس جماعت کا یہ فرد ہے اُس میں کون سے اوصاف ایسے ہیں جن کے ذریعہ فرد کو فضائل کی نشوونما میں مدد ملتی یا رکاوٹ پیدا ہوتی ہے۔

نیز علم اخلاق ایک فرد کے لئے جو "مثلِ اعلیٰ" تجویز کرتا ہے از بس ضروری ہے کہ اُس کا ارتباط اُس مثلِ اعلیٰ کے ساتھ ہو علم اخلاق نے جس کو نظم اجتماعی کے لئے وضع کیا ہے تاکہ فرد کو اپنے منتہائے مقصود کے حصول و ثبوت میں مدد مل سکے۔ پس جو علم حقیقت بالا کا کفیل و ضامن ہے اُس کا نام "علم اجتماع" ہے۔

علم اجتماع قوموں کی تاریخ اُن کی ترتیب و تدریج، اُن کے عروج و زوال، اُن کے لغات و زبان، اُن کے مذہب، اور اُن کے خاندان و قبائل سے بحث کرتا ہے اور واضح کرتا ہے کہ قوانین کس طرح عالم وجود میں آئے۔ حکومت کا وجود کس طرح عمل میں آیا اور اس طرح کے دوسرے مسائل پر روشنی ڈالتا ہے تا کہ اُن کے مطالعہ سے انسانوں کے اعمال و کردار" اور اُن کے بُرے یا بھلے اور درست و نادرست ہونے کے متعلق حکم صادر کرنے میں کافی مدد ملتی ہے۔

علم اخلاق و علم قانون

ان دونوں علوم کا موضوع ایک ہے یعنی "انسانی اعمال" اور کبھی کبھی ان کی غرض بھی ایک ہو جاتی ہے وہ یہ کہ انسانوں کو نکوکار اور سعید بنانے کے لئے اُن کے اعمال کی نظم و ترتیب ہے۔ لیکن علم اخلاق کا دائرہ علم قانون سے وسیع تر ہے۔ کیونکہ علم اخلاق تو ہر نافع عمل کا حکم کرتا اور ہر نقصان دہ عمل سے بچاتا ہے۔ لیکن قانون کا یہ کام نہیں ہے۔ اس لئے کہ بعض اعمال اگرچہ نفع بخش ہیں لیکن قانون اس کے لئے حکم نہیں کرتا مثلاً محتاج کے ساتھ حسنِ سلوک، یا زن و شوہر کے درمیان حسنِ معاملت۔

اسی طرح بعض اعمال اگرچہ باعثِ نفرت ہیں مگر قانون اُن کی ممانعت کے لئے دخیل

نہیں ہوتا۔ مثلاً حسد، بغض، کینہ، وغیرہ

ان اعمال، یا ان جیسے دوسرے اعمال، میں قانون کی عدم مداخلت کی وجہ یہ ہے کہ قانون ایسے ہی امور یہ امر و نہی کو جاری کرتا ہے جن کی تعمیل نہ کرنے پر وہ سزا دے سکے ورنہ تو پھر قانون، قانون نہیں کہلا سکتا۔

نیز لوگوں میں کچھ پوشیدہ رذائل بھی ہوتے ہیں جیسے "کفرانِ نعمت اور خیانت" اور قانون میں یہ قدرت نہیں ہے کہ وہ اُن کے مرتکب کو سزا و عذاب دے سکے اس لئے کہ یہ اعمال قانون کی دسترس سے باہر ہیں اور اُن کا حال چوری اور قتل کا سا نہیں ہے۔

علم اخلاق اور علم قانون میں ایک فرق یہ بھی ہے کہ قانون کی نظر اعمال پر اُس کے نتائج کے اعتبار سے ہوتی ہے اور اُس کا دائرۂ بحث اعمالِ خارجی ہیں کہ عامل نے کس نیت سے اُن کو انجام دیا ہے۔

لیکن علم اخلاق نہ صرف انسان کے خارجی اعمال سے بحث کرتا ہے بلکہ نفس کے باطنی اعمال کو بھی زیرِ بحث لانا ضروری سمجھتا ہے خواہ اُن حرکات و اعمال کا اثر ظاہری اعمال کی شکل و صورت میں نمودار نہ ہوا ہو۔ مثلاً قانون کا دائرہ صرف یہ ہے کہ وہ چوری اور قتل سے باز رہنے کا حکم دے مگر اخلاق کا دائرہ اِس سے زیادہ وسیع ہے اور وہ یہ بھی حکم دیتا ہے کہ "کسی بُرے کام کا دھیان مت کرو" "بے کار اور باطل امور کے غور و خوض میں بھی نہ پڑو"۔

قانون کا دائرۂ عمل یہی تو ہے کہ وہ لوگوں کی ملکیت کا محافظ ہو اور دوسروں کو اُس پر دست دراز نہ ہونے دے لیکن یہ اُس کی دسترس سے قطعاً خارج ہے کہ وہ انسان کو اُس کی ملکیت (مال) میں شخصی و عمومی مصالح اور ہمدردی کا لحاظ رکھنے کا حکم دے کیونکہ یہ علم اخلاق کے دائرہ حدود میں داخل ہے۔

اخلاق اور سائنس "علم اخلاق" اور "سائنس" کے درمیان بھی گہرا ارتباط و تعلق ہے بلکہ یہ کہنا بیجا نہ ہوگا کہ دراصل علم اخلاق بھی سائنس ہی کی ایک شاخ ہے اس لئے کہ سائنس کے لغوی معنی "علم" کے ہیں اور اصطلاحی معنی کے اعتبار سے اُس علم کو کہتے ہیں کہ کائنات ہست و بود میں جو چیزیں شب و روز ہمارے احساسات اور ذہنی و عقلی مدرکات میں آتی رہتی ہیں ہم کو اُس کے ذریعہ ان کا صحیح شعور حاصل ہو جائے اور یہ پتہ لگ جائے کہ اس حقیقت کی ابتداء کس طرح ہوئی اور مختلف زمانوں میں اُس نے کیا نشوونما حاصل کیا اور کن حالات سے گذر کر موجودہ صورت و ہیئت حاصل کی۔

دوسرے لفظوں میں یوں کہہ دیجئے کہ ایسے تجربے اور مشاہدے اور اُن سے پیدا شدہ نتائج جو اشیاء کے درمیان قانون ارتباط و انتساب کے ذریعے کئے جاتے رہے ہوں اُن کا دوسرا نام "سائنس" ہے تو جبکہ "علم اخلاق" بھی ان ہی حدود کے دائرہ کی ایک شے ہے تو بلاشبہ اُس کو سائنس کی شاخ یقین کرنا بے محل نہیں ہے۔

چنانچہ زندگی کے ماحول اور سفرِ حیات کے سلسلہ میں جو اُمور اور اُن کی کیفیات و تصرفات موثر بن کر پیش آتے رہتے ہیں "علم اخلاق" اُن ہی اصول پر بحث کرتا ہے مثلاً جب ہم صدق اور کذب کے خیر و شر ہونے پر بحث کرتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ان ہر دو کیفیات میں ایسا اصولی فرق ہے جس کو تجربہ، مشاہدہ نیز دوسرے مدرکات علمیہ کے ذریعہ ایک "کلیہ" کی شکل میں صحیح پاتے ہیں پس جب تک ہم اخلاقی علوم اور اخلاقی امور میں نوامیس فطرت و قوانین قدرت کی مدد سے اُس حد تک جو مختلف طبائع اور اُن کے اقدار و احاطۂ عمل کے اندر محدود ہو واقفیت حاصل نہ کریں "اخلاقی حکم" کا صادر کرنا دشوار ہے اور نوامیس فطرت کا وسیع علم اُس وقت تک ناممکن ہے جب تک ہم کو ایک

حد تک اشیاء کے درمیان اسباب و مسببات اور یقینی قوانین ارتباط کا صحیح علم ہو جائے اور یہ علم سائنس ہی کے ذریعہ ممکن ہے تو ایسی حالت میں سائنس اور علم اخلاق کے درمیان حقیقی تعلق کا کون عاقل انکار کر سکتا ہے؟ -

اور سطحی نظر سے یہ حکم لگا دینا بھی درست نہیں ہے کہ "سائنس" کا تعلق صرف مادی اشیاء تک محدود ہے بیشک یہ اس حد تک تو صحیح ہے جبکہ ہم علوم سائنس کو مادی علوم تک ہی محدود رکھیں لیکن مسطورہ بالا حقیقت کے پیش نظر جبکہ انسان کی زندگی کا تعلق جس طرح اپنی ذات اور کائنات مادی کی دوسری اشیاء کے ساتھ ہے اسی طرح خالق کائنات سے بھی وابستہ ہے تو سائنس کو مادی اور روحانی دونوں حیات کے ساتھ تسلیم کرنا از بس ضروری ہے اور اس کا انکار بداہت کے انکار کے مرادف ہے بہرحال جب کہ انسان کے فرائض و حقوق بالتعلق (الف) فرائض انسانیہ (ب) اور فرائض الٰہیہ دونوں سے لازم و ملزوم کی طرح پایا جاتا ہے تو تو سائنس کو کسی طرح بھی "علم اخلاق" سے جدا نہیں کیا جا سکتا -

علم اخلاق اور اخلاقی زندگی کے دو پہلو

یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ اخلاقی زندگی کے دو پہلو ہیں ایک ہیجانی اور دوسرا معیاری، ہیجانی اخلاق اُن اعمال و کردار سے مراد ہے جو کہ خاص زمانہ اور خاص قوم کے اندر خیر و صواب سمجھے گئے اور سمجھے جاتے ہوں یا اُن کے عقیدہ میں اُن اعمال کی غایت الغایات اور منتہائے مقصد خیر و ثواب پر منتج ہوتی ہو اور معیاری اخلاق اُس پہلو کا نام ہے جو زمانہ کے رسم و رواج اور قومی و نسلی خصوصیات سے بالاتر ایسے اصول پر مبنی ہو جو اعمال و کردار کے حقیقی خیر و شر کو ظاہر کرتا اور ایسے مہذب و مرتب اصول و قوانین پر اقدام کرتا ہو جو خیر و شر کا مدار ہیں بہرکیف علم اخلاق کے موجودہ مباحث فاروئے سخن دراصل اخلاقی زندگی کے لئے دوسرے پہلو سے ہی وابستہ ہیں۔

حصصِ کتاب کتاب، اپنی ترتیب کے لحاظ سے چار حصص پر منقسم ہے۔

(۱) پہلا حصہ بیشتر علم النفس اور نفسیاتی مباحث کا موضوع بنا ہے مثلاً ملکہ، ارادہ، وجدان وغیرہ۔

(۲) دوسرا حصہ اخلاق کے معیاری نظریوں اور اُن کے متعلقات نیز علم الاخلاق کی تاریخ کے مختصر تذکرہ پر مشتمل ہے۔

(۳) تیسرا حصہ اخلاق کے عملی مباحث و تشریحات اور علمی و عملی پہلوؤں کے درمیان مطابقت سے متعلق ہے۔

(۴) چوتھا حصہ خالص اسلامی نظریات و تعلیمات اخلاق اور جدید نظریاتِ اخلاق پر برتری و تفوق کو حاوی ہے۔ اور یہی کتاب کی اصل روح ہے۔

حصۂ اوّل

مباحث نفسیہ جو اخلاق کے لئے ضروری ہیں

(Character) کردار اور اُس کے مبادیات

علم اخلاق کی اصطلاح میں ہر عمل ارادی کو کردار کہتے ہیں جیسے سچ اور جھوٹ بولنا یا سخاوت و بخل اختیار کرنا۔

انسان کے کردار کے لئے کچھ نفسیاتی مبادیات ہیں جن کا مصدر و منبع نفس ہے جیسے ملکہ اور عادت مگر یہ مبادیات ہم کو محسوس نہیں ہوتیں، بلکہ اُن کے آثار محسوس ہوتے ہیں اور ان ہی کا نام (کردار) ہے۔ مثلاً ہم ملکہ کو محسوس نہیں کرتے، لیکن اُس سے جو اعمال صادر ہوتے ہیں اُن کو محسوس کرتے ہیں۔ اس لئے ہر کردار کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ کسی نفسیاتی مبدأ سے ظاہر و صادر ہو۔

پس مباحث اخلاق سے شغف رکھنے والا صرف اس پر قناعت نہیں کر سکتا کہ وہ اعمال کے ظاہر ہی پر نظر رکھے بلکہ وہ اُن کے مصادر و مبادیات کو بھی زیر بحث لائے گا جیسا کہ علم طبعی کا عالم صرف (جو) فضا کائنات کے ظاہر ہی پر قناعت نہیں کر سکتا، بلکہ اُن کے اسباب و علل کی معرفت بھی اس کے لئے ازبس ضروری ہے۔

کردار کے مبادیات کی معرفت کے بعد انسان اس پر قادر ہو جاتا ہے کہ اگر وہ کردار مائل بہ شر ہے تو اس کا علاج کر سکے اور اگر برائے خیر ہے تو اُس کو ترقی دے سکے۔

پس اگر ایک کاذب سے یہ کہا جائے کہ کذب بیانی نہ کر اور بار بار اس قول کو دُہرایا اور سنایا جاتا رہے مگر اس نفسیاتی حالت کو اُسی طرح رہنے دیا جائے جس سے جھوٹ صادر ہوتا ہے تو اُس تلقین کا کوئی اثر نہیں ہو سکتا اور کاذب کا متاثر ہونا ناممکن نہیں تو دشوار تر ضرور ہے۔

اور اگر اُس کی نفسیاتی کیفیت کا مطالعہ کیا جائے اور اُس سبب کا پتہ لگا لیا جائے جس کی بدولت وہ صفت "کذب" میں مبتلا ہے اور پھر اُس کا مناسب علاج کیا جائے تو یہ طریقہ زیادہ موثر اور کامیاب ثابت ہوگا۔

علم کی روشنی نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ اخلاق انسانی کوئی ایسا عطیہ نہیں ہیں جن کو بخت و اتفاق کی داد و دہش کا نتیجہ کہا جا سکے بلکہ وہ بھی دوسری اشیاء کی طرح اپنی جبلت صلاح و ترقی اور اپنے فساد و انحطاط میں قدرت الٰہی کے ایسے محکم و مضبوط قوانین کے تابع ہیں کہ کبھی اُن سے جدا نہیں ہو سکتے۔

تو جس شخص کو اُن قوانین کی معرفت حاصل ہو جائے اور وہ اُن کے مطابق عمل پیرا ہو تو بلا شبہ اُس کے اندر یہ قدرت پیدا ہو سکتی ہے کہ وہ کردار انسانی کو اُس کی جبلت صلاح طبع کے مطابق اخلاق حسنہ کا تابع بنا سکے اور اصلاح اخلاق کی مہم کو جاری رکھ سکے۔

اور اگرچہ قوانین اخلاق ـــــــــ خواہ نفس انسانی سے متعلق ہوں یا اُس کے ماحول سے ـــــــــ ایک پیچیدہ گتھی کی طرح ہیں جن کی عقدہ کشائی بہ تمام و کمال مشکل ہے لیکن یہ حقیقت اس کے لئے مانع نہیں ہے کہ جن قوانین کی معرفت حاصل ہو چکی ہے اُن

سے فائدہ اُٹھایا جائے اور غیر حاصل شدہ کے حصول کی سعی جاری رکھی جائے۔

جب ہم فطرتِ انسانی کا مطالعہ کرتے ہیں تو شاذ و نادر سے قطع نظر تمام انسان "اہم اختلافات باہمی کے باوجود" یکساں طور پر شرافت، حق کوشی، اور صداقت جیسے فضائل کے خواہشمند نظر آتے ہیں اگرچہ ان فضائل کے میلانات و رجحانات میں قوت و ضعف کے اعتبار سے اُن کے درمیان تفاوت ہی کیوں نہ پایا جاتا ہو۔

پس اگر اس کو صحیح تربیت حاصل ہے تو وہ انسان کے اس پاک میلان میں قوت پیدا کر دیتی اور اُس کی صلاحیت طبع کے مطابق اپنی دسترس کی حد تک اُس اُس کو اخلاقِ کاملہ کے عروج پر پہنچا دیتی ہے

اور اگر بُری تربیت سے واسطہ ہے تو وہ اُس کے اس رجحان کو کمزور اور ضعیف کرتی رہتی اور گاہے فنا کے گھاٹ اُتار دینے کی حد تک پہنچ جاتی ہے۔

وہ باپ یقیناً خطاکار ہے جو پہلے ہی یہ طے کرے کہ میرا بیٹا عنقریب طبیب، مہندس یا قاضی بنے گا، اور پھر اُس کو مقرر کردہ راہ پر چلنے کے لئے مجبور کرے حالانکہ بسا اوقات پیدا کرنے والے خدا کے نزدیک اُس میں طب، ہندسہ یا قانون کی استعداد ہی نہیں ہوتی۔

مگر وہ باپ ہمیشہ صواب پر ہے جو اپنے بیٹے کے لئے یہ فیصلہ کرے کہ وہ اس کو امین، شجاع، اور صاحبِ فضل، بنائے گا، اس لئے کہ وہ ابھی لڑکا ہے اور اُس میں کسی نہ کسی حد تک اِن اخلاقِ فاضلہ کی استعداد موجود ہے، اور صحیح تربیت کے ذریعہ نفسیاتی مبادیات، اور اُن کے قوانین کی معرفت و تعلیم پر انسان کو قدرت ہو سکتی ہے۔

یہ موضوع اگرچہ طویل ہے تاہم مقام اختصار ہی کا متقاضی ہے۔

غرائز¹ (جبلّی اوصاف) (Instinct)

فلسفۂ قدیم کا یہ مقولہ مشہور ہے۔ کہ "انسان ایک سادہ کتاب کی طرح پیدا ہوتا ہے پھر اُس کے مربّی حسب خواہش اُس پر نقش و نگار کرتے ہیں۔ یا یوں کہیے کہ بدو فطرت میں انسان کی مثال میدہ کی نرم لوئی کی طرح ہے، پھر اُس کے مربّی اپنی خواہش کے مطابق اُس سے جس قسم کی تصویر چاہتے ہیں بنا لیتے ہیں" لیکن یہ نظریہ غلط ثابت ہو چکا ہے اور یہ واضح ہو گیا ہے کہ صحیفۂ انسانی (بدو فطرۃ میں بھی) اپنے اسلاف کے نقوش سے منقش ہوتا ہے۔ اس لئے کہ وہ (کتم عدم سے) وجود میں آتے ہی بہت عجلت کے ساتھ اپنے طبعی اعمال کرنے لگتا ہے، جیسا کہ حیوان² کا خاصّہ ہے۔ لہذا یہ تسلیم کرنا چاہئے کہ بدو فطرت

---

¹ فطری کیفیت، جبلّت، وجدان، اور فطری ملکہ، کا نام "غریزہ" ہے ² اس بیان سے یہ غلطی پیدا نہ ہونی چاہئے "کہ علم اخلاق کے فائدہ کی بحث میں تو" حدیث فطرۃ کے حوالہ سے یہ کہا گیا ہے کہ انسان اپنی فطرت میں سادہ ہے اور اُس کے والدین یا ماحول اُس کو حسب مرضی یہودیت، نصرانیت، وغیرہ کے نقش و نگار سے منقش کر لیتے ہیں اور اس جگہ "کتاب الاخلاق کے حوالہ سے" خود اپنے اس قول کی تردید کی جا رہی ہے ایسا کیوں ہے؟" اس لئے کہ یہ تعبیر وادا کا معمولی فرق ہے "حدیث فطرۃ میں بتایا جا چکا ہے کہ فطرت سے مراد "قبول حق کی استعداد" ہے اور "استعداد" ایسی شے کا نام ہے جو کسی خاص عملی شکل میں مخصوص ہو کر نہ پائی جاتی ہو بلکہ متضاد و مختلف اثرات کو عملاً قبول کر سکتی اور کرتی رہتی ہو۔ لہذا حدیث میں اس نظریہ کو ثابت کیا گیا ہے کہ انسان بدو فطرت میں کسی مخصوص "عملی حیات" سے اس طرح جکڑا ہوا پیدا نہیں ہوتا کہ پھر اس پر خیر و شر اور اخلاقی اصلاح و فساد کا مطلق کوئی اثر نہ ہو سکے بلکہ وہ بعد میں آباء و اجداد اور ماحول کے نقش و نگار سے بھی منقش ہوتا ہے اور اخلاقی اصلاح و فساد کو بھی قبول کرتا ہے ہاں یہ صحیح ہے کہ انسان ایک سادہ صفحۂ کتاب کی طرح اس معنی میں پیدا نہیں ہوا کہ بدو فطرت میں اس کی "جبلت" میں کوئی شے ودیعت ہی نہ تھی، کیونکہ اُس کی جبلت کی تخلیق نئے سانچے میں ڈھلی ہوئی بھی ہو سکتی ہے (بقیہ ص ۳۶ پر)

کے وقت جبلت (طبیعت) انسانی میں یدِ قدرت نے بہت سے ملکات قویٰ اور اوصاف ودیعت کئے ہیں جو اس کی بقاء حیات اور ہر قسم کی نشو و نما کے حامل ہیں۔

ان ملکات کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

حفاظتِ ذات | ہم دیکھتے ہیں کہ ہر ایک حیوان بڑا ہو یا چھوٹا، بلند ہو یا پست، اپنی پیدائش کے وقت سے اس کوشش میں نظر آتا ہے کہ نشو و نما اور ترقی حاصل کرے وہ قوت کے حاصل کرنے میں امکان بھر کوشش کرتا ہے اور موت سے بچنے کے لئے انتہائی فکر میں مشغول رہتا ہے پھر انسان کا تو ذکر ہی کیا ہے جو اپنے ارادہ اور اختیار کو پوری طرح اس پر صرف کرتا رہتا ہے کہ خواہ بُری سے بُری حالت ہی کیوں نہ ہو ہر حالت میں زندہ رہے اور کوشش کرتا ہے کہ نفس کی اصلاح و درستی کے ذریعہ اس کو زندگی کے ساتھ وابستہ رہنے کے قابل بنا دے۔

یہ ملکہ "حفاظتِ ذات" ہی کا صدقہ ہے کہ ہم روز و شب اس حقیقت کا مشاہدہ کرتے رہتے ہیں کہ جب کسی جاندار کو یہ احساس ہو جاتا ہے کہ کوئی آفت عنقریب اس کی حیات کا خاتمہ کر دینے والی ہے تو وہ خطرہ سے بچنے کے لئے ہر قسم کے امکانی اسلحہ سے مسلح ہو کر مدافعت کے لئے مستعد ہو جاتی ہے۔ بلکہ اس سے بھی بڑھ کر ہر ایک انسان میں اپنے نفس سے متعلق یہ احساس و شعور موجود ہے کہ وہ نفس کے اندر ایسے میلان طبعی کو پاتا ہے جو نفس کو موجودہ زندگی سے بلند زندگی حاصل کرنے کے لئے داعی رہتا ہے، یہی وہ قوتِ طبعی یا ملکہ ہے جس نے بساط ارض کو کروڑوں

(بقیہ نوٹ ص ۳۵) اور اپنے آباؤ اجداد کے نقوش کے مطابق بھی چنانچہ اسی کو حدیث "جبلت" میں واضح کیا گیا ہے اور اسی کو ہندی کی یہ مثل ادا کرتی ہے "مچھلی کے جائے کن تیرائے"

پس کتاب الاخلاق کی عبارت اسی دوسرے مطلب کو ادا کر رہی ہے اور قدیم فلسفہ کے اُس "نظریہ" کی تردید کے درپے ہے جو نہ صرف "فطرت" کے اعتبار سے انسان کو "سادہ موم" کی مانند مانتا بلکہ "جبلت" میں بھی سادہ ورق کی طرح تسلیم کرتا ہے۔ (نوٹ)

جاندار نفوس سے بھر دیا ہے وہ سب زندہ ہیں اس لئے کہ اُن کی طبیعت کا تقاضا ہے کہ وہ زندہ رہیں اسی کا نام "ملکۂ حفاظتِ ذات" ہے۔

حفاظتِ نوع یہ ملکاتِ طبعی میں سے قوی تر (ملکہ) ہے اور زندگی میں اس کے مظاہر بہت زیادہ ہیں اور سب سے بڑا مظہر میلِ جنسی ہے یعنی وہ متبادل میلان جو نر و مادہ کے درمیان ہوتا ہے۔ اور یہی میلِ جنسی بہت سے اعمال و کردار کا منبع ہے

پس اکثر اعمالِ شباب ــــــ تعلیم میں کوشش، حصولِ شہادت کی رغبت حسنِ سمع کا تحفظ، کسبِ اکتساب ہیں سعی ــــــ کی بیشتر غرض و غایت، اسی فطری مظہر کی خدمت ہے "جس کا نام میلانِ جنسی ہے" اور یہی میلِ جنسی فن وادب کے رجحانات کی حیات کا سبب بنتا ہے۔

اور اس میلانِ جنسی میں اگر نظم واعتدال رکھا جائے تو یہی سعادت کا منبع بن جاتا ہے ورنہ پھر یہی برائیوں اور شقاوتوں کا مخزن بھی ہو جاتا ہے۔

اور اسی کے مظاہر میں سے (محبت والدین) ہے اور یہ مرد کے مقابلہ میں عورت کے اندر زیادہ قوی ہوتی ہے۔ اور یہ اخلاقی زندگی میں بہت زیادہ مؤثر ہے۔ یہی ایک مغرور (الڑھ) زود رنج، خود غرض نوجوان کو ثابت الرائے، متحمل اور ایثار پیشہ بنا دیتی ہے، اور ایک لا اُبالی، ہنسوڑ کو ایسا متفکر و باوقار کر دیتی ہے کہ وہ اپنی مسئولیت (ذمہ داری) کو محسوس کرنے لگتا ہے

ملکۂ حفاظتِ نوع کبھی اس قدر قوی ہو جاتا ہے کہ اس کے سامنے حُبِّ ذات کا فطری جذبہ تک ماند اور کمزور پڑ جاتا ہے، اسی کا نتیجہ ہے کہ والدین اپنی اولاد کی راحت کی خاطر اپنی راحت کو تج دیتے، اور اپنی نسل کے فائدہ کے لئے اپنی ذوات کو محروم کر دیتے

ہیں بلکہ کبھی کبھی ماں اپنے بچہ کی حفاظت کی خاطر اپنی جان تک دے دیتی ہے۔

بہرحال یہ دو ہی ایسے ملکات ہیں جو عالم کی آبادی، اور اشخاص و انواع کی حفاظت کے کفیل ہیں نیز ان ہی کی بدولت دنیا تنازع للبقا اور معرکہ ہست و بود کا میدان بنی ہوئی ہے اور ایک قربانگاہ ہے جس پر نئے دن افراد و انواع کی بھینٹ چڑھتی رہتی ہے اور یہی دونوں بہت سے انسانی اعمال کے لئے اساس و بنیاد ہیں۔ یہاں تک کہ بعض علمائے نفسیات کی رائے تو یہ ہے کہ باقی تمام فطری ملکات صرف ان ہی دو کے اندر منحصر ہیں۔

خوف یہ ملکہ یا وصف طبیعی انسان کی اصل و بنیاد میں داخل ہے، اور عہد طفولیت سے جب تک کہ وہ سپرد خاک ہوتا ہے یہ اس کے ساتھ رہتا ہے، اور بسا اوقات دوسرے ملکات کے ساتھ متصادم بھی ہو جاتا ہے مثلاً غیظ و غضب، خطرناک مقام پر پہونچنے کا شوق، حقائق حال کی جستجو کا عشق، اور میل جنسی جیسے ملکات کے وجود و ظہور کے لئے "خوف" مانع آتا ہے، اور کم از کم تردد کا سبب تو بن ہی جاتا ہے۔

انسان اگر عقلی و مدنی ترقی کو پہنچ جائے تو خوف کے بہت سے ایسے اسباب زائل ہو جاتے ہیں جو ایک وحشی انسان کے لئے خوف کا موجب بنتے ہیں۔ لیکن دوسری قسم کے اور ایسے اسباب پیدا بھی ہو جاتے ہیں جن کی بدولت ایک متمدن انسان بھی خوف میں مبتلا ہو جاتا بلکہ بعض حالات میں وحشی انسان سے زیادہ خائف نظر آتا ہے۔

وحشی انسان ——— بجلی، دمدار ستارے، چاند و سورج گہن، اور اسی قسم کی چیزوں سے خوف کھاتا تھا، لیکن جب متمدن انسان کو ان کے اسباب کا علم ہو گیا تو سب خوف جاتا رہا مگر آج وہ امراض، مصائب، آفات شعور و عقل، جماعت یا گروہ پر مخالف کی دست اندازی اور اسی قسم کے دوسرے امور کی وجہ سے خوف کھاتا رہتا ہے۔

پس انسان مدنی ہو یا وحشی، خوف اس کے ساتھ ساتھ ہے۔ وہ نفس کے بارہ میں خوف کھاتا ہے۔ اوہام سے خائف ہوتا ہے، فقیری، بڑھاپا، اور موت سے ڈرتا ہے اور موت آنے تک خوف ہی میں گھرا رہتا ہے۔

اس تصویر کا دوسرا رخ بھی ہے۔ وہ یہ کہ "خوف" تربیت کے اعلیٰ کارکنوں میں سے ہے اور انسان و حیوان کی صلاح کاری کے لئے معتدل خوف کا وجود از بس ضروری ہے اس لئے کہ ہمارے چہار جانب دشمن لگے ہوئے ہیں جن کو یہ مرغوب ہے کہ ہمارے نفوس، اموال اور اخلاق، پر نت نئے آفات نازل ہوتے رہیں پس اگر ان آفات سے کوئی شئے بھی نجات دلانے کا باعث بنتی ہے تو وہ ان امور سے پیدا ہونے والی اذیت و تکلیف کا خوف ہے نیز ہوا خیزی اور ذلت و رسوائی کی تکلیف کا خوف ہی ہم کو ہمارے اعمال میں کامیاب و کامران بنانے کے لئے آمادہ کرتا ہے۔

اور ہمارے اخلاق اور ہمارا حسن سلوک، بلاشبہ فساد کا ذریعہ بنجاتے اگر ماحول کی مذمت و تحقیر کا خوف اُن کی حفاظت نہ کرتا۔ اس پر یہ اور اضافہ کیجئے کہ مستقبل کے بُرے نتائج کا خوف ہی وہ چیز ہے جو مصلحین امت کے اندر اپنی امتوں کی اصلاح کے لئے حمیت و غیرت بھر دیتا اور اُن کو اس قابل بنا دیتا ہے کہ اصلاحِ اُمت کے نفاذ و اجراء میں جس قدر مکروہات (مصائب) بھی پیش آتے ہیں وہ بخوشی اُن کو جھیلتے اور برداشت کرتے ہیں۔

اس سلسلہ میں اور بھی (ملکات) ہیں مگر اُن کے شرح و بسط کا یہ میدان نہیں ہے بلکہ ان کی تفصیل کا موضوع علم النفس ہے" جیسے ملکیت یا حیازت (جمع کرنا)" کہ جب انسان کا میلان دولت کے حاصل اور جمع کرنے کی جانب ہوتا ہے تو اس حالت میں ان دونوں ملکات کا بھی ظہور ہوتا ہے، اور یہ دونوں انسان کے لئے بہت سے انواعِ اعمال کا سبب بنتے ہیں یا

حُبِ استطلاع کہ ایسی قوت کا نام ہے جو ذہن کو حصولِ معلومات اور مسائل کے پوشیدہ و مستور حقائق کے انکشافات کی طرف متوجہ کرتی ہے۔

یا حُبِ اجتماع کہ یہ قوت پارٹیوں، جماعتوں اور جماعتوں کی سرداری کی تکوین و تخلیق کا باعث ہوتی اور اُن کے مختلف نظام کے وضع و ایجاد کا سبب بنتی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ یہ اور اسی قسم کی دوسری قوتیں، انسان کے ظاہری اعمال کے لئے پوشیدہ سرچشمہ ہیں۔ اور ان ہی قوتوں کی زیب و زینت سے "انسانی حیات" کے جوہر چمکتے ہیں۔

غریزہ کی تعریف اور اُس کی خصوصیات

"غریزہ" اُس فطری کیفیت یا اُس ملکہ کا نام ہے جو یدِ قدرت نے جس کو نفس میں اس لئے مرکوز کر دیا ہے کہ اُس کے ذریعہ ایسے عمل پر قدرت حاصل ہو جائے جو منتہائے مقصد تک پہنچا دے جبکہ اس سے قبل نہ وہ عمل اختیار کیا گیا ہو اور نہ اِس مقصد کی جانب نظر نے کام کیا ہو۔ اسی لئے غریزہ کا اطلاق جبلت، فطری کیفیت، وجدان، اور فطری ملکہ سب پر یکساں ہوتا ہے ــــ علماءِ نفسیات "غریزہ کی تعریف" میں بہت زیادہ اختلاف رکھتے ہیں لیکن قریب بہ صواب مسطورہ بالا تعریف ہے[۱] اس لئے اختلافی مباحث کو ترک کر کے مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ غریزہ (فطری ملکہ) کی ایسی خصوصیات کو سپردِ قلم کیا جائے جو اس کی وضاحت کا موجب ہوں۔

(۱) اشخاص و اُمم کے اختلاف سے فطری ملکات کی قوت میں بھی اختلاف رونما ہوتا ہے، اور فرد و اُمت کی عقلی ترقی اور اُن کے ماحول و اسباب کے اعتبار سے یہ قوت مضبوط و کمزور بھی ہوتی رہتی ہے اور یہی ملکات اپنے اسباب ترقی و تنزل

---

[۱] علم الاخلاق عہدِ جدید کے مشہور عالم جیمس نے بھی غریزہ کی تعریف اسی کے قریب المعنیٰ کی ہے۔

کے پیش نظر انسانوں کے باہمی اختلاف کا سبب بنتے ہیں۔

(۲) زمانہ اور وقت کے مدارج کے لحاظ سے انسان کے اندر مختلف فطری ملکات (غرائز) کے ظہور کا وقت اس طرح محدود و منتظم نہیں پایا جاتا جیسا کہ حیوان میں پایا جاتا ہے بلکہ مختلف انسانوں اور مختلف قوموں میں ان کے ظہور کے احوال متفاوت ہیں

(۳) بسا اوقات ملکات میں تصادم ہو جانے کی وجہ سے "اعمال" میں اضطراب یا تردد پیدا ہو جاتا ہے۔ مثلاً ایک شخص میں ملکیتِ ذاتی کی محبت بہت مضبوط اور قوی ہے اور ساتھ ہی اُس میں مفادِ اجتماعی کی تحصیل کے لئے بھی میلان قوی موجود ہے اور ظاہر ہے کہ ان دو کیفیاتِ طبعی (ملکات) کا عملی ظہور اکثر و بیشتر بہ تضاد و تصادم کی شکل میں رونما ہوتا ہے اور یہی تصادم انسان کے اضطراب کا باعث ثابت ہوتا ہے۔

(۴) ملکات کا ظہور، اعمال کے اسباب و محرکات کی شکل میں ہوتا ہے یعنی یہ فطری ملکات یا طبعی کیفیات بذاتِ خود نظر نہیں آتیں بلکہ اعمال کے اسباب و محرکات کی حیثیت میں پہچانی جا سکتی ہیں۔ مثلاً "غضب" انسان کو تیز کلامی، اور انتقام جیسے امور پر آمادہ کرتا ہے، اور "حبِ جستجو" کثرتِ سوال، قرأتِ کتب، غیر معلومہ اشیاء پر بحث، جیسے امور کے لئے باعث بنتا ہے۔

پس غضب یا حبِ جستجو نظر نہیں آتے بلکہ وہ اُن اعمال کے محرک بنتے ہیں جن کے مشاہدہ سے ان کیفیاتِ طبعی اور ملکات کی معرفت ہو جاتی ہے۔

(۵) "فطری ملکات" انسانی کردار کے لئے اساس و بنیاد ہیں اور انسان روز و شب میں جس قدر بے شمار کام کرتا اور مرضی کے مطابق اُن کو انجام دیتا رہتا ہے مثلاً کھانا پینا، خواب سے بیدار ہونا، چلنا پھرنا، لباس پہننا وغیرہ وہ اپنی تعداد میں بے شمار ہی کیوں نہ

ہوں اگر ان افعال کے اغراض و مقاصد کے پیش نظر ان کی تحلیل کی جائے تو ان کے محرکات چند
فطری ملکات ہی ثابت ہوں گے، اس بنیاد پر انسان کے کردار کی تشریح و تفصیل ان ہی محدود
ملکات کے ذریعے بسہولت ممکن ہے۔

انسان کھاتا پیتا ہے، کیوں؟ اسلئے کہ طبعی گرسنگی اس کو اس عمل پر آمادہ کرتی ہے،
وہ سانپ سے بھاگتا ہے، اس لئے کہ فطری خوف اُس کو اس فعل کے لئے برانگیختہ کرتا ہے
پھر یہی ملکہ "عادت" کی شکل میں نمودار ہوتا اور مخصوص اشکال اور معین اوقات میں اس کے
کھانے پینے یا خطرات سے بچنے کا نظم و انتظام کرتا ہے یا مثلاً وہ روپیہ کے حصول کی فکر کرتا اور اس راہ
میں سخت سے سخت صعوبت برداشت کرتا ہے کیوں؟ اس لئے کہ حُبِّ ذات اور حُبِّ نوع اس
کو اس کے لئے آمادہ کرتی ہے تاکہ وہ اپنے نفس اور اہل و عیال پر صرف اور ان حاجات کا سدِّباب
کرے جس کی جانب حُبِّ ذات یا حُبِّ نوع دعوت دیتی ہیں غرض جس جگہ کوئی "عمل" وجود پذیر
ہو اس کو کسی نہ کسی غریزہ (فطری ملکہ) کی جانب رجوع کرنا اور اُس سے وابستہ رکھنا بسہولت ممکن ہے
پس والدین، اولاد اور احباب کی محبت، مال و سرمایہ کی رغبت، موت کا ڈر اور
تنہائی سے وحشت، مسرت آمیز خبروں کی جانب دلچسپی اور رنجیدہ اُمور سے نفرت، یہ اور اسی
قسم کے تمام امور کا سرچشمہ فطری ملکات (غرائز) ہیں اور یہی ملکہ اعمال انسانی کو مخصوص شکل و
صورت عطا کرتا ہے۔

قدیم فلاسفہ اور ماہرین علم اخلاق کا یہ قول مشہور ہے کہ
حیوانات کے تمام اعمال تو براہ راست اُن کے فطری ملکات اور طبعی کیفیات کا نتیجہ
ہیں لیکن انسان کے اعمال کا صدور فطری ملکات کے واسطہ سے عقل سے ہوتا ہے۔
لیکن یہ قول صحیح نہیں ہے اسلئے کہ انسان کے اعمال و کردار کا صدور بھی فطری ملکات ہی

سے ہوتا ہے گرچہ کہ وہ عقل بھی رکھتا ہے اور اس کی بدولت حیوانات سے ممتاز ہے تو بہتر انسانی اعمال فطری ملکات اور عقل ایک ساتھ دونوں کے زیر اثر وجود پذیر ہوتے ہیں، اور یہ قطعاً ناممکن کہ ان دونوں موثرات میں سے تاثیر کے وقت ایک دوسرے سے جدا ہو سکے پس فطرت، جبلّت، یا طبعی کیفیت تو منتہائے مقصد کو مدد پہنچاتی اور عقل اس کے حصول کے لئے وسائل و ذرائع مہیا کرتی ہے۔

غریزہ کی تربیت

"غریزہ" ایسا فطری ملکہ ہے یا ایسی طبعی کیفیت ہے جو نشو و نما اور تربیت دینے سے ترقی پذیر ہوتی اور تربیت سے محروم کر دینے پر کمزور پڑ جاتی ہے بلکہ تعطل اور بیکار رہنے کی وجہ سے فنا بھی ہو جاتی ہے۔

یہ ان ثابت اور دائم امور میں سے نہیں ہے جو کسی حال میں بھی کمزور یا فنا نہ ہو سکیں اس لیے کہ بسا اوقات انسان کو وراثت میں ایک خاص استعداد اور طبعی کیفیت نصیب ہوتی ہے مگر مناسب وقت پر نشو و نما نہ ہونے پر کمزور پڑ جاتی یا فنا ہو جاتی ہے۔ مثلاً چینیا بط کے متعلق مشہور ہے کہ جب وہ گرفتاری کے بعد عرصۂ دراز تک پانی سے محروم کر دی جائے اور اس کیلئے پانی میں ترنے کے تمام اسباب مفقود ہو جائیں تو اُس کا وہ فطری میلان جو پانی کی جانب ہوتا ہے آہستہ آہستہ کم ہوتا جاتا ہے اور گاہے یہ کیفیت ہو جاتی ہے کہ وہ پانی سے خوف کھانے لگتی ہے۔

ملکات

گذشتہ سطور میں واضح ہو چکا ہے کہ "غریزہ" ایک خاص قسم کے ملکہ کا نام ہے اور اس کا تعلق "ملکۂ طبعی" سے ہے لیکن ملکہ اپنی ہر دو اقسام "طبعی" اور "عادی" کے لحاظ سے قبول و عدم قبول تربیت کے سلسلہ میں کیا حیثیت رکھتا ہے یہ بھی اخلاق مبادیات کا اہم مسئلہ ہے اور اس لئے خصوصیت کے ساتھ لائق توجہ ہے۔ "ملکہ" جو کہ نفس میں صفت راسخہ کی حیثیت میں مرکوز ہوتا ہے وہ پہلا مادہ ہے جس سے اخلاق کی تکوین ہوتی ہے اس لئے وہ طبعی ہو یا عادی

ہر دو صورت تربیت کا محتاج ہے وہ نہ نظر انداز کر دینے کی چیز ہے اور نہ مہمل و برباد کر دینے کی بلکہ تہذیب و تربیت کی داعی ہے۔

"ملکہ" کی تہذیب و تربیت مختلف احوال و کیفیات کے پیش نظر متفاوت طریق کار کی متقاضی ہے، پس اگر فطری یا عادی کیفیات و ملکات کسی ایسے عمل پر آمادہ کرتے ہیں جس کا نتیجہ اور ثمرہ بہتر ہے تو از بس ضروری ہے کہ اُن کی حوصلہ افزائی اور ایسے بواعث و محرکات کی نشو و نما کی جائے اور اس طرح اس عمل کو بار بار دہرایا جائے اور اگر اس عمل کے ثمرات و نتائج بد ہیں تو واجب ہے کہ اُن محرکات کی مدافعت کی جائے اور اُن کا سدِ باب کیا جائے تا کہ وہ عمل دنیا عالمِ وجود میں نہ آ سکے غرض ہر قسم کے ثواب و عقاب اپنی ابتدائی شکل سے انتہائی درجہ تک اسی نظریہ پر مبنی ہیں کہ "باعث علی الخیر" کی حوصلہ افزائی اور "باعث علی الشر" کی حوصلہ شکنی کی جائے نیز اگر کسی عمل میں اعتدال پیدا کرنے کی ضرورت ہے تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ جس حد تک وہ ملکہ یا عادت انسان کو لیجانا چاہتے ہیں اس کی مدافعت کر کے یا سدِ راہ بن کر اُن کی ترغیب یا تنفیر کو حد اعتدال پر لایا جائے تا کہ اُن کی تحریک سے پیدا شدہ عمل بھی اعتدال اختیار کر سکے پس وہ لڑکا جو بیحد چلبلا اور کھلاڑی ہو ضروری ہے کہ اُس کے اس میلانِ طبعی کو روکا جائے اور اُس میں اعتدال پیدا کیا جائے جیسا کہ یہ ضروری ہے کہ حد سے بڑھے ہوئے کند اور خاموش لڑکے کو چلبلے پن اور کھیل کود کی طرف مائل کیا جائے۔ سطورِ بالا میں واضح کیا جا چکا ہے کہ کائناتِ انسانی میں فطری و عادی ملکات کا وجود بہت زیادہ اختلاف کے ساتھ پایا جاتا ہے کیونکہ یہ عام مشاہدہ ہے کہ ایک انسان میں اگر ایک خاص وصف طبعی (غریزہ) یا ملکۂ عادی (عادت) قوی اور نمایاں اور دوسرے ملکات ضعیف و کمزور ہیں تو اسی وقت میں دوسرے شخص کے اندر ضعیف ملکات قوی نظر آتے ہیں اور قوی، کمزور، غرض ہر شخص اپنی ذات یا ماحول کے اثرات کے پیش نظر

متفاوت ملکات سے متصف نظر آتا ہے اور یہ حقیقت بھی ناقابل انکار ہے کہ انسان اپنی
زندگی کی مختلف شاخوں میں سے کسی ایک شاخ میں حصول کمال و ترقی کے لئے استعداد
تام رکھتا ہے پس اگر اس کو ایسا ماحول میسر نہ آسکا کہ وہ اس کے اس عمدہ ادبی پر کمال ملکہ کی حفاظت
کر سکے تو وہ کمال سے محروم رہ جاتا ہے اور اگر کسی بچہ کو ایسے شخص کی سرپرستی حاصل ہو جاتی
ہے جو اس کے پاکیزہ رجحان طبعی کی حفاظت اور اس کی نشو و نما کے طریقوں سے واقف
ہو تو وہ اس کو لائق اختیار اور قابل ترک اعمال کی جانب راہنمائی کر کے اس کے ملکات فاضلہ
میں پختگی پیدا کر دیتا ہے۔

ایسے بہت سے انسان ہیں جن کو ہم ناکارہ سمجھ چکے ہوتے ہیں لیکن اگر ان کی
طرف توجہ کی جائے اور ان کے ملکات کی تربیت کی جائے تو وہ استعداد کے درجوں کے
اختلاف کے باوجود صاحب کمال بن سکتے ہیں۔ پس ایک بہت بڑا صاحب فن،
تجربہ کار رہنما، پختہ کار مدبر، اور قوی القلب کبھی بھی سختیوں سے نہیں ڈرتا اور نہ اس کو موت
کا خوف پیدا ہوتا ہے پس ایک تجربہ کار راہنما، پختہ کار مدبر، صاحب فن اور قوی القلب قائد
مشکل راہ میں نہ سختیوں سے گھبراتا ہے اور نہ موت کا ڈر اس پر غالب آتا ہے بلکہ انسانی اخلاق
ہے۔ من پستی سے نکال کر جو اس نے مزعومہ عقائد کی بنا پر گرا رکھے ہیں بلند سے بلند اخلاقی سطح
کی طرف پہنچا دیتا ہے۔

ہے
تاہ

عادت

کوئی کام اگر بار بار کیا جائے، یہاں تک کہ اس کا کرنا آسان ہو جائے اس کو "عادت"
کہتے ہیں۔ اور انسان کے اکثر اعمال اسی قبیل سے ہیں۔ جیسے چلنا پھرنا، لباس پہننا اور بات

چیست وغیرہ۔

عادت کی تخلیق

کوئی کام اچھا ہو یا بُرا دو چیزوں سے عادت بن جاتا ہے۔ نفس کا اس کی طرف میلان اور اس کو وجود میں لانے کے لئے میلان کی پذیرائی، بشرطیکہ یہ دونوں چیزیں کافی حد تک بار بار ہوتی رہیں، لیکن تنہا عمل خارجی کی تکرار یعنی عمل کی وجہ سے محض اعضاء کا بار بار حرکت کرنا تخلیقِ عادت کے لئے ہرگز مفید نہیں ہو سکتا

پس ایک مریض جو تلخ دوا کو گھونٹ گھونٹ کرکے پیتا، اور ہر گھونٹ پر اس کی ناگواری محسوس کرتا ہے (یعنی اس کی آرزو کرتا ہے کہ اس کو جلد شفا ہو جائے تاکہ اس کو اس تلخ دوا کے پینے سے نجات ملے) اور ایک غبی و کاہل لڑکا جو اپنے باپ کی سخت گیری اور غصہ کی وجہ سے مجبوراً روزانہ مدرسہ جاتا ہے۔ یہ دونوں اعمال "عادت" نہیں کہے جا سکتے اور ان کے برعکس کسی شخص کا حقہ یا سگرٹ پینا اور بار بار پیتے رہنا بلاشبہ "عادت" کہلائے گا۔

ان مثالوں میں عادت و عدم عادت کے فرق کا سبب یہ ہے کہ دوا پینے کی جانب مریض کا میلانِ طبعی نہیں ہوتا بلکہ حصولِ صحت کی غرض سے ہوتا ہے۔ پس جبکہ بیمار میں نہ میلان پایا جاتا ہے اور نہ اس میلان کی تکرار، تو یہ عمل عادت نہیں کہلا سکتا۔

اسی طرح غبی طالب علم کا مجبور ہو کر مدرسہ جاتے رہنا بھی میلانِ طبعی کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اپنے والد کی رضا جوئی یا اسی قسم کی دوسری مصلحت کی بناء پر ہے تو اس کو عادت نہیں کہینگے۔ مگر سگرٹ پینے والا چونکہ میلِ طبعی سے اس عمل کی طرف راغب ہوتا ہے اور اس کا میلِ طبعی بار بار اس عمل کی طرف اقدام کرتا ہے، اور اس کی وجہ سے عملِ خارجی یعنی سُلگانا اور دھوئیں اُڑانا بھی بار بار سامنے آتا ہے تو اس وجہ سے یہ عمل "عادت" کہ تنہا میلِ طبعی کی تکرار بھی کافی نہیں ہے بلکہ میلِ طبعی کی قبولیت اس کے لئے شرط ہے

پس جو شخص سگرٹ پینے کی طرف چند مرتبہ مائل ہو مگر میلان طبعی اس کو قبول نہ کرے تو یہ عمل (سگرٹ پینا) بھی اُس کے لئے عادت نہیں بن سکتا۔

حاصل یہ ہے کہ عادت کے لئے میلِ طبعی اور عملِ خارجی دونوں کا ہونا ضروری ہے اور پھر یہ بھی ضروری ہے کہ یہ دونوں بار بار پائے جائیں اور میلِ طبعی اس کو قبول بھی کرے۔

(عادت) اور فزیالوجی (علم وظائف اعضاء)

انسان جو کچھ سمجھتا اور جو کچھ کرتا ہے اُس کا اُس کے مجموعۂ اعصاب خصوصاً دماغ کے ساتھ پورا پورا ارتباط اور علاقہ ہے۔ پس اگر ہم دماغ کو پوری طرح دیکھ سکتے تو ہم اس بات پر قدرت رکھ سکتے تھے کہ اُس کی ترکیب، حجم اور شکل کو پیشِ نظر لاکر اُس انسان کی بہت سی صفات کا پتہ لگالیں ——— مگر یہ اظہر من الشمس ہے کہ ہم اگر دماغ انسان کی جانب نگاہ اُٹھائیں تو وہ ہم کو نظر نہیں آتا ——— اس لئے اب صرف یہی ایک صورت ممکن ہے کہ ہم اعمال اور مجموعۂ عصبی کے درمیان جو ارتباط اور علاقہ ہے اس کو سمجھ لیں تاکہ بسہولت یہ معلوم ہو سکے کہ عادت کی تکوین و تخلیق کس طرح ہوتی ہے؟

مجموعۂ عصبی کے خواص میں سے ایک خاصّہ "قبولِ شکل" بھی ہے اور جسم کے قابلِ تشکل ہونے کے یہی معنی ہیں کہ وہ جدید شکل کے قالب میں ڈھالا جا سکتا اور اُس پر برقرار رہ سکتا ہے۔ مثلاً پارۂ سیم سے اگر زیور یا ظرف بنانا ہے تو اوّل اس کو کوٹتے ہیں اور اس وقت ایک قسم کی مزاحمت محسوس کرتے ہیں لیکن شدید عمل کو سب آخر اس کو جدید شکل اختیار کرنے پر مجبور کر دیتا ہے اور پھر وہ پارۂ سیم اُس ظرف یا زیور کی شکل پر قائم رہتا ہے تا آنکہ اب اگر اس کو قدرے کھینچ تان کیجئے اور چھوڑ دیجئے تو وہ قبول کردہ شکل پر ہی واپس آجاتا ہے۔

یہی شان "اعصاب" میں پائی جاتی ہے۔ اور ہر عمل اور ہر فکر اُن کے اندر اسی طرح اثر انداز ہوتا، اُن کو مخصوص شکلیں عطا کرتا، اور اُن میں معین جگہ بناتا رہتا ہے، تا آنکہ اگر اُس فکر کو

دوبارہ کام میں لایا جائے، یا اُس عمل کو دوبارہ کیا جائے تو وہ بہت آسان ہوجاتا ہے۔ اس لئے کہ ایسا کرنے سے "اعصاب" عمل کے لئے مستعد ہوجاتے اور اُن کی شکل کے ساتھ تشکل ہوجاتے ہیں۔

مثلاً ایک شخص اگر باتیں کرتے ہوئے سر کو حرکت دینے، یا پاؤں پر پاؤں رکھ کر لینے کا عادی ہے تو اس کے میلانِ طبعی کا تقاضہ ہے کہ وہ اس عمل کو بار بار کرے کیونکہ جب وہ ایسا کرتا ہے تو اس کے اعصاب راحت محسوس کرتے ہیں۔ کیوں محسوس کرتے ہیں؟ اس لئے کہ اعادہ کرتے رہنے کی وجہ سے اس عمل کا اس شکل کے ساتھ اتحاد ہوگیا ہے جو اعصاب نے اس کی وجہ سے اختیار کرلی ہے۔

غرض جب عمل اور فکر کا اعادہ ہوتا ہے اعصاب پر اُن کا گہرا اثر پڑتا جاتا ہے اور نفوذ میں وسعت ہوتی جاتی ہے اور بالآخر اس سہولت کی وجہ سے انسان اس عمل یا فکر سے مانوس ہوجاتا ہے۔

اس کی مثال اُس پانی کی سی ہے جو زمین پر پہلے اپنی ایک راہ بناتا ہے اور پھر جب اُس پر گذرتا ہے تو اُس کے جاری ہونے کے مقامات میں گہرائی اور وسعت پیدا ہوتی جاتی ہے اور پھر اُس کے لئے اپنے اس عادی راستہ سے بہنا بہت آسان ہوجاتا ہے۔

عادت اور اس کی خصوصیات

جب عادت کی تخلیق و تکوین ہوجاتی ہے تو پھر اُس کی کچھ خصوصیات بھی نمودار ہونے لگتی ہیں۔ مثلاً "چلنا پھرنا" زندگی کے ابتدائی زمانہ کی مختلف مشاقیوں میں سے بہت دشوار مشق ہے اس لئے مشق کے ابتدائی مہینوں میں سخت انہماک کی ضرورت رہتی ہے۔ کیوں کہ پہلے ہم اٹھنا سیکھتے ہیں اور انسان کے لئے یہ عمل اس لئے دشوار ہے کہ اُس کی نشست کا طریق اس قسم کا ہے کہ اس میں حیوانوں کی جھیک کی طرح

پھیلاؤ نہیں پایا جاتا بلکہ وہ ایک ہی رُخ پر ہوتی ہے لہذا اس کا اُٹھنا جو پاؤں کے اُٹھنے سے زیادہ مشکل اور دشوار ہے۔ اور اس کا بیٹھنے کے لئے جھکنا جو پاؤں کے جھکنے سے زیادہ آسان ہے) اور اُٹھنے کے بعد پھر یہ سیکھتے ہیں کہ ایک پاؤں پر کس طرح کھڑا رہنا چاہئے جبکہ ہم دوسرے پاؤں کو اُٹھا کر آگے رکھنا چاہتے ہیں، اسی طرح پھر دوسرے پاؤں پر ٹھہرنا اور پہلے کو آگے بڑھانا اور اس سلسلہ کو جاری رکھنا سیکھتے ہیں۔ مگر باوجود ان تمام دقتوں کے پھر اس کو بار بار کرتے رہنے اور عادت بناتے رہنے کے بعد یہ عمل بہت آسان ہو جاتا ہے اور آخر کار یہ نوبت آجاتی ہے کہ جس جگہ ہم جانا چاہتے ہیں فقط اُس کے سوچنے سے ہی ہمارے پاؤں حرکت کرنے لگتے ہیں اور ہم بغیر صعوبت اور بغیر اس سوال کے حل کئے ہوئے کہ کیسے چلیں چلنے لگتے ہیں۔

اور اس سے بھی زیادہ عجیب اور زیادہ دشوار "کلام" ہے۔ ہم اس کے سیکھنے میں سالہا سال صرف کرتے ہیں اور حلق کے پٹھوں، ہونٹ اور تالو کے استعمال کے محتاج ہوتے ہیں اور کبھی صرف ایک کلمہ ادا کرنے کے لئے تمام پٹھوں کو حرکت دینے کی ضرورت پیش آتی ہے اور بچہ گفتگو شروع کرنے کے لئے آسان اور نرم حروف کے ذریعہ ثقیل حروف کی طرف ترقی کرتا رہتا ہے یہاں تک کہ وہ عادی ہو جاتا ہے، اور پھر بغیر کسی خاص احساس کے وہ بلا تکلف قادر الکلام بن جاتا ہے۔

زمانہ کی افزونی اور غور و فکر کی بچت

عادت زمانہ میں افزونی اور تنبہ میں بچت کر دیتی ہے یعنی جب کوئی عمل بار بار کیا جاتا ہے اور وہ عادت بن جاتا ہے تو پھر وہ بہت تھوڑے سے وقت میں انجام پا جاتا ہے، اور اس کے لئے زیادہ تنبہ کی ضرورت پیش نہیں آتی۔

مثلاً جب کوئی شروع میں لکھنے کی مشق کرتا ہے تو ایک سطر کے لئے اس کو کافی انہماک کافی تنبہ، اور کافی فکر کی ضرورت ہوتی ہے لیکن جب عادت پڑ جاتی ہے تو پھر یہ حال ہو جاتا

ہے کہ شروع میں جس قدر وقت ایک سطر یا اس سے بھی کم لکھنے میں صرف ہوتا تھا اُس وقت میں اب صفحے لکھنے پر قدرت ہوجاتی ہے بلکہ یہ نوبت آجاتی ہے کہ بسا اوقات وہ لکھ رہا ہوتا ہے اور اس کی دماغی فکر و کاوش کسی دوسری جانب مشغول ہوتی ہے۔

چنانچہ یہ ایک حقیقت حال ہے کہ ایک کاتب اپنے پیشہ کتابت میں بھی لگا رہتا ہے اور گانے میں بھی مشغول رہتا ہے۔

پس اس طرح "عادت" زمانہ میں ..... افزونی اور غور و فکر میں بچت کر دیتی ہے اس لئے کہ جب کوئی عمل بار بار کیا جاتا اور عادت بنجاتا ہے تو پھر اس کی انجام پذیری میں نہ وقت ہی زیادہ صرف ہوتا ہے اور نہ غور و فکر کی زیادہ ضرورت پیش آتی ہے۔ سرعت عمل کا یہ فرق داہنے اور بائیں ہاتھ کے عمل سے بخوبی ظاہر ہوتا ہے، کیونکہ عادت ہی نے داہنے ہاتھ کو خوگر بنا دیا ہے اور وہ بہت تھوڑے سے وقت میں کام انجام دے دیتا ہے، اور اگر انسان کا داہنا ہاتھ نہ رہے تو پھر اسی عادت کی وجہ سے اُس کا بایاں ہاتھ وہ سب کچھ کرنے لگتا ہے جو داہنا ہاتھ کیا کرتا تھا۔ خصوصاً جبکہ اس کا داہنا ہاتھ ایسے وقت جاتا رہا ہو کہ ابھی تک اس کے اعضا میں صلابت (سختی و مضبوطی) نہ پیدا ہوئی ہو۔ بلکہ بعض وہ آدمی جن کے دونوں ہاتھ نہیں ہوتے وہ اپنے پاؤں سے وہ سب کچھ کرتے ہیں جو ہاتھوں کے ذریعہ کیا جاتا ہے، اور یہ سب عادت کا ہی کرشمہ ہوتا ہے۔ غرض "عادات" کی بدولت ہماری زندگی صد ہا گونہ بڑھ جاتی ہے۔

عادت کی قوت

عادت میں جو زبردست قوت ہے بہت سے لوگ اس کو اس طرح تعبیر کرتے ہیں "العادۃ طبیعۃٌ ثانیۃ" عادۃ دوسری طبیعت کا نام ہے۔ اور اس کہنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ عادت میں اس قدر قوت ہے کہ وہ طبیعت اولیٰ "اصل جبلت انسانی" کے بہت ہی قریب ہے۔ کیونکہ طبیعت اولیٰ اُس چیز کا نام ہے جس پر انسان کو پیدا کیا گیا ہے۔

ہر ایک انسان جو عالم ہست و بود میں آیا ہے وہ اس آلہ کی طرح ہے جو بہت سی استعدادوں (قوتوں) کے سامان ساتھ رکھتا ہو۔

وہ دیکھنے کے لئے آنکھ، سننے کے لئے کان ہضم کے لئے معدہ رکھتا ہے اور اسی طرح کے دوسرے قوائے فطریہ کا حامل ہے۔ غرضکہ یہ تمام اشیاء "جو ہمارے خمیر میں ودیعت کی گئی ہیں اور جن کو ہم نے اپنے آباؤ اجداد سے وراثت میں پایا ہے" ہماری "طبیعت اولیٰ" ہیں اور انسان پر ان کا بہت بڑا تسلط ہے۔ یعنی اگر انسان یہ چاہے کہ میں آنکھ سے تمنا کروں اور کان سے دیکھا کروں تو وہ اس پر ہرگز قادر نہیں ہو سکے گا۔ اور بالآخر اس کو عاجز و درماندہ ہو کر "طبیعت اولیٰ" (فطرت) ہی کی حکومت کو تسلیم کرنا پڑیگا۔

اور جس چیز کو انسان "طبیعت اولیٰ" پر اضافہ کرکے اچھا یا بُرا کہتا ہے اسی کا نام طبیعت ثانیہ یا عادت ہے، اور یوں بولتے ہیں کہ یہ اچھی عادت ہے اور یہ بُری عادت۔ انسان پر اس عادت کا بھی بہت بڑا اثر ہے بس جس راہ کی جانب ہم اپنی زندگی میں قدم اُٹھاتے اور اس پر چلنے کی عادت ڈالتے ہیں اس کا بھی ہم پر قریب قریب اسی قدر اثر پڑتا ہے جس قدر "طبیعت اولیٰ" (جبلت) کا۔

ہم اگرچہ اپنی ابتدائی زندگی میں عادت کے اثر و نفوذ سے آزاد ہوتے ہیں۔ لیکن جب زندگی کی نشوونما میں قدم رکھتے ہیں تو پھر اُس وقت اپنے تقریباً نوے فیصدی اعمال مثلاً لباس پہننے، اُتارنے، کھانے پینے، سلام و کلام کرنے، چلنے پھرنے اور معاملات میں مصروف ہونے، کے طریقوں میں ایسے عادی ہو جاتے ہیں کہ معمولی سی فکر و توجہ سے ہم اُن کو انجام دینے لگتے ہیں اور پھر ہم کو اُن سے تجاوز کرنا سخت دشوار ہو جاتا، اور جن اعمال کو ہم نے زندگی کے ابتدائی دور میں انجام دیا تھا ہماری ساری زندگی اُن ہی اعمال و افکار کی تکرار کا نام رہ جاتا ہے

پس اگر بچپن سے ہی اچھی عادتیں اختیار کی جائیں تو بقیہ زندگی میں ان ہی کی جانب توجہ منعطف رہے گی اور وہی مقصد حیات بنی رہیں گی اور اُن کی ہمہ قسم کی افادیت کا ثمرہ ہم کو حاصل ہوتا رہے گا۔

درحقیقت ہماری مثال مٹنے والے کی سی ہے کہ آج ہم جو بُن رہے ہیں وہی کل پہنیں گے یا مصور کی مثال صادق آتی ہے کہ نرم پلیٹ پر ایک تصویر بنائی پھر اگر اس کی جانب اعتنا کیا اور اس کے نقوش اور خد و خال کو خوبصورت بنانے پر توجہ دی تو وہ اپنے بقاءِ وجود تک ہر چشم شوق کیلئے نمایاں مسرت بہم پہنچاتی رہے گی اور اگر اس کی جانب سے بے اعتنائی برتی اور مصور کی بے توجہی نے اس کو داغدار بنا دیا تو وہی تصویر حقیقت نگاہ کی نظر میں قابلِ نفرت وحقارت بن جائے گی۔

اس لئے ہمارے لئے ضروری ہے کہ ہم بچپن ہی سے ایسی اچھی عادتیں اپنے اندر پیدا کریں جو طویل زندگی میں ہم پر راحت وسعادت کے پھول برسائیں اور اپنے دورِ شباب میں اپنے راس المال میں سب سے زیادہ ان ہی پاک عادتوں کا ذخیرہ جمع کریں تاکہ اس کے نفع سے اپنی آئندہ زندگی میں ہم زیادہ سے زیادہ نفع حاصل کر سکیں۔

اور بقول پروفیسر جیمس عادت ہی وہ چیز ہے جو کان کنوں کو اندھیری کانوں میں، غوطہ خوروں کو برفیلے دریاؤں میں، ملاحوں کو تند و تیز ہواؤں میں، اور کاشتکاروں کو کھیتوں کی جتائی میں، گرمی وسردی کی برداشت پیدا کر دیتی اور ہر قسم کی صعوبت کو آسان وسہل بنا دیتی ہے۔

عادت ہی وہ شے ہے جو ہر ایک پیشہ ور کے لئے اس کے پیشے سے متعلق افکار عقائد، اور رجحانات میں ایک خاص طرز اور مخصوص ڈھنگ عطا کرتی ہے اور جب یہ نقوش

انسان پر نقش ہو جاتے ہیں تو پھر ان کی بدولت وہ اپنے پیشہ سے مانوس ہو جاتا اور دوسرے پیشہ کی جانب منتقل ہونے میں سخت دشواری محسوس کرتا ہے۔

اور یہ عادت کی قوت ہی ہے جو بوڑھوں کو اس پر آمادہ کرتی ہے کہ وہ جدید اکتشافات و آراء کو قبول نہ کریں، حالانکہ وہ دیکھتے ہیں کہ یہ نئے نظریے اور تجربے تیزی سے اپنا کام کر رہے ہیں اور اپنا اثر و نفوذ قائم کرتے جا رہے ہیں وہ کیوں قبول نہیں کرتے صرف اس لئے کہ پرانے آدمی خاص قسم کی آراء سے مانوس ہو چکے ہوتے ہیں اور اسی پر عمر کے بڑے حصہ میں گامزن رہتے ہیں یہاں تک کہ اب ان کو اس کے خلاف کوئی بات اچھی معلوم نہیں ہوتی۔

مگر جوانوں اور لڑکوں کا حال اس کے بالکل برعکس ہوتا ہے اور چونکہ وہ ابھی تک کسی خاص رائے سے متأثر و مانوس نہیں ہوتے لہذا ہر اُس بات کو ماننے کی استعداد اُن میں موجود ہوتی ہے جس کی صحت پر دلیل و برہان قائم ہو چکے ہوں۔

اس کی مثال مشہور طبیب ہاروی (۱۵۷۸ء سے ۱۶۵۷ء) کا واقعہ ہے کہ سب سے پہلے اُس نے انسان میں دورانِ خون کا اکتشاف کیا۔ اُس نے اس کا دعویٰ کیا اور اس کی صحت پر دلائل قائم کئے، لیکن اطبارِ عصر نے چالیس سال تک اس کی رائے کو نہ مانا۔ اس لئے کہ اُن کی فکر اس کی عادی ہو چکی تھی کہ خون میں دوران نہیں ہے مگر نوجوان اہل علم نے صرف اس لئے کہ اُن میں رائے کی صلابت (سختی) پیدا نہیں ہوئی تھی اور قدیم نظریات نے عادت بن کر اُن کے فکر کو مانوس نہیں کیا تھا اس کے قبول پر لبیک و مرحبا کہا اور اُس کو شروع ہی میں قبول کر لیا۔

اور یہی قوتِ عادت اس بات کی علت ہے کہ ہم دیکھتے ہیں، بوڑھی عورتیں اکثر پرانے ڈھکوسلوں ہی کو اپنے کاموں میں دلیلِ راہ بناتی ہیں حالانکہ اُن کے باطل ہونے کے

دلائل روزِ روشن کی طرح ظاہر ہو چکے ہوتے ہیں۔

روسو کا قول ہے:۔

"انسان غلام پیدا ہوتا ہے اور غلام ہی مرتا ہے جس دن پیدا ہوتا ہے اُس پر قماط (اوڑھنی) لپیٹی جاتی ہے، اور جس دن مرتا ہے اُس پر کفن لپیٹا جاتا ہے"

روسو کا مقصد یہ ظاہر کرتا ہے کہ انسان قوتِ عادت کا مطیع ہے اس لئے انسان کو عمدہ عادات اختیار کرنا ازبس ضروری ہیں۔

سچ تو یہ ہے کہ ہر ایک عادت اس قابل نہیں کہ اُس کے اختیار کرنے پر انسان کو آمادہ کیا جائے۔ اس لئے کہ دنیا کی بہتر سے بہتر چیز کو جب بے موقع استعمال کیا جائے تو وہ شر و فساد کا سبب بن جاتی ہے۔ مثلاً محکم و مضبوط خیال کو لے لیجئے یہ علم و فن، شعر، اور ادب کا منبع ہے لیکن جب غلط راہ پر پڑ جاتا ہے تو یہی جرائم و آثام کا سرچشمہ بن جاتا ہے۔

اسی طرح عادت کا حال ہے کہ جب وہ انسان کو اپنا مطیع و فرمانبردار بنا لیتی ہے تو اگر بُری ہوتی ہے اُس کی بدبختی کا سرچشمہ بن جاتی ہے جیسے کہ پینگ اور دیگر نشہ آور چیزوں کی عادت اور اگر اچھی ہوتی ہے تو یہی پاکیزگی، اوقات کی حفاظت، قول کی سچائی، ہر ایک معاملہ میں خدائے تعالیٰ کی فرمانبرداری جیسی سعادتوں کے لئے مصدر و منشار بن جاتی ہے۔

پس "علم الاخلاق" ہرگز اس کی اجازت نہیں دیتا کہ ہر ایک عادت کو اپنانے کی کوشش کی جائے اور عادت کے اصناف نیک و بد سے قطع نظر کر لی جائے۔

غرض صفتِ "عادت" ایک بیش بہا نعمت ہے اور جو انسان اس سے بے بہرہ ہے وہ زندگی کے ہر شعبہ میں محروم رہتا کام ہے وہ رات کو سونے کے لئے، صبح کو اُٹھنے کے لئے، کھانے اور پینے کے لئے، بلکہ ہر لقمہ کے لئے جو کھاتا ہے، اور ہر گھونٹ کے لئے جو پیتا ہے متردد ہی رہتا

ہے اور حقیر سے حقیر کام میں بھی مضطرب و حیران نظر آتا ہے اور نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ فقدانِ عزم کا شکار ہو کر اپنی عمر عزیز کا معقول حصہ بربادی کی نذر کر دیتا ہے۔

عادت میں تبدیلی!

انسان، فطرۃً کمزور ہے اس لئے اکثر بُری عادتوں کا شکار ہو جاتا ہے لیکن جب اُن کے نتائج بد کی مصیبتوں سے دوچار ہوتا ہے تو تبدیلیِ عادات کا خواہشمند ہو کر بُری عادتوں کو نیک عادات سے بدلنا ضروری سمجھتا ہے تو از بس ضروری ہے کہ اس "تبدیلی" کے حصول کا طریقہ معلوم کیا جائے

حقیقت یہ ہے کہ بعض عادات کے ترک کے لئے یہ معلوم ہو جانا بھی کافی حد تک ممد و معاون ہو جاتا ہے کہ عادت کی تخلیق کس طرح ہوتی ہے ؟ اس لئے کہ اسبابِ تخلیق کا ردِ عمل اور ان کی انسدادی تدابیر یقیناً اس عادت سے نجات دلانے کے لئے ضامن ہیں۔

عادت، کس طرح وجود پذیر ہوتی ہے ؟ گذشتہ مضمون میں معلوم ہو چکا ہے کہ اوّل ایک شئے کی جانب رجحان پیدا ہوتا ہے اُس کے بعد رجحان عملی صورت اختیار کر لیتا ہے اور جب یہ عملی صورت قبولِ رجحان کے ساتھ بار بار بروئے کار آتی رہتی ہے تو اسی کا دوسرا نام "عادت" ہے۔

پس اگر ہم کسی بُری عادت میں مبتلا ہو گئے ہیں اور چاہتے ہیں کہ اس مصیبت سے نجات پائیں تو از بس ضروری ہو گا کہ ہم اس رجحان و میلان کا مقابلہ کریں اور اس کی مقاومت کریں جس کی بدولت وہ عمل بد وجود پذیر ہوا اور بار بار رونما ہونے کی وجہ سے "عادت" کہلا کر مصیبت کا باعث بنا اس لئے کہ جس طرح ہم رجحان اور قبولِ رجحان کے ذریعہ اُس عمل کو عادت بنا سکتے ہیں اسی طرح رجحان و قبولِ رجحان کی مقاومت کے ذریعہ اُس عادت کو موت سے بھی دوچار کر سکتے اور اس سے نجات پا سکتے ہیں۔

عادت کے سرچشمہ "رجحان وقبول رجحان" کا رخ بدلنے اور غلط رجحان کی مقاومت پر قابو پانے کے لئے حسب ذیل اصولوں کا اختیار کرنا مفید ثابت ہوتا ہے۔

(پہلا اصول) جس عادت کو تبدیل کرنا اور جس کے رجحان کا رخ بدلنا مقصود ہے اُس کے خلاف "قوی ارادہ" اور "عزم راسخ" کا وجود اشد ضروری ہے نیز ایسا ماحول اور ایسے طریقہائے کار کو اختیار کرنا بھی ضروری ہے جو قابل ترک عادت کے زیادہ سے زیادہ مخالف اور تبدیل عادت کے مناسب حال ہوں حتیٰ کہ اس تبدیلی کا اعلان بھی ارادہ کی قوت کو مدد دے سکے تو اس اعلان سے بھی گریز نہ کیا جائے تاکہ ارادہ کی یہ قوت اور عزم کی یہ پختگی قابل ترک عادت کے خلاف عملی صورت میں بروئے کار آجائے مختصر یہ کہ اپنے جدید ارادہ کو ایسی ہر ایک شئے سے بچایا جائے جس سے قدیم عادت کے قوی ہونے کا احتمال ہو کیونکہ یہی "احتیاط" کامیابی کے بڑے اسباب ودواعی میں سے ہے۔

(دوسرا اصول) کسی قابل ترک عادت کو مٹانے کے لئے ایسی عجلت سے کام نہ لیا جائے جو مفید ہونے کے بجائے مضرت کا باعث اور بری عادت کے فنا ہونے میں اور زیادہ تاخیر کا سبب بن جائے، مقصد یہ ہے کہ پیدا شدہ غلط اور مضر رجحان کی مقاومت ایسی خوش تدبیری کے ساتھ ہونی ضروری ہے کہ انسان کی فطرتِ ضعیف اس مقاومت اور تصادم کو برداشت کر سکے اور اس میں آہستہ آہستہ ایسی استعداد پیدا ہو جائے کہ قابل ترک عادت کے ترک پر پوری قدرت حاصل ہو جائے کیونکہ کسی دیرپا اور قدیم عادت کے خلاف یکلخت تصادم اور اس کے فنا کی کوشش انسان کو بسا اوقات مقصد سے اور دور کر دیتی ہے اور اس کی مثال اس شخص کی سی ہو جاتی ہے جیسا کہ کوئی شخص تیزی کے ساتھ گنڈے پر دھاگا لپیٹتا ہے کہ اگر ایک مرتبہ بھی گنڈا اس کے ہاتھ سے چھوٹ کر گر جائے تو یکلخت دھاگے کے

پیٹ اتنی مقدار میں کھل جائیں گے کہ دس گنا زیادہ وقت صرف کر کے جب دوبارہ اس کو لپیٹا جائے گا تب کہیں یہ مقدار پوری ہوگی۔

حقیقت یہ ہے کہ مجموعہ عصبی جو کہ انسانی کردار کے لئے عملی مشین ہے "کے کسی مخصوص طریق پر ہمیشہ عمل پیرا ہوتے رہتے یعنی عادی ہونے کے لئے مسلسل تربیت اور مشق کو بہت بڑا دخل ہے اور ظاہر ہے کہ عادت کی تربیت میں دو متضاد مرتی اپنا عملی رسوخ بروئے کار لانا چاہتے ہیں ایک "فضیلت" اور دوسرا "دنارت" اور فضیلت کو عادت پر غلبہ ایسی حالت میں ہو سکتا ہے کہ ان دونوں اوصاف کے باہمی معرکہ آرائی میں ہمیشہ دنارت پر فضیلت غالب آئے اس لئے حزم و احتیاط اور میانہ روی ہی اس کے ضامن ہو سکتے ہیں کہ وہ آہستہ آہستہ یہ کیفیت پیدا کر دیں کہ کسی وقت بھی "رذیلہ" "فضیلت" پر غالب نہ آسکے اور جلد بازی میں یہ خطرہ ہر وقت باقی رہتا ہے کہ جبکہ ابھی "رذیلہ" کا اثر موجود ہے اور "فضیلت" نے اپنی جڑ جما کر عادت کی شکل اختیار نہیں کی ہے کہیں "رذیلہ" عجلت کار سے فائدہ اٹھا کر دنارت کو فضیلت پر ہنگامی غلبہ نہ دلادے اور نتیجہ یہ نکلے کہ فضیلت کی بنیادیں مستحکم ہونے کی بجائے منہدم ہو جائیں لہٰذا مفید طریقہ یہی ہے کہ انسان دونوں صفات کو اس طرح پیش نظر رکھے کہ تربیت و مشق کے ذریعہ ہر موقعہ پر فضیلت کو "رذیلہ" پر غالب کرتا رہے حتیٰ کہ فضیلت کی بنیادیں مستحکم ہو جائیں اور رذیلہ کی جڑیں کھوکھلی ہو کر فنا پذیر بن جائیں۔

اہل علم کا اس پر اتفاق ہے کہ بری عادت چھوڑنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ اول اس کو ترک کرے اور اس کے ترک کی تکلیف کو جھیلے اور برداشت کرے اور پھر مدت دراز تک اس تکلیف کی برداشت کا اپنے آپ کو عادی بنائے۔ اس کے بعد پھر تکلیف کا احساس کم ہوتا جائے گا اور اس بری عادت سے نجات مل جائے گی۔

یہ بھی واضح رہے کہ کسی کام کے کرنے یا ترک کرنے سے متعلق عزم وقوت ارادہ اسی حالت میں کارگر ہو سکتے ہیں کہ انسان اس کے عمل وترک پر قدرت بھی رکھتا ہو یا اس کے حیطۂ امکان میں بھی ہو اس لئے کہ اگر کسی ایسی چیز کا عزم کر لیا جائے جو اُس کی قدرت سے باہر ہے تو بلاشبہ اس کو ناکامی اور رسوائی کا منہ دیکھنا پڑے گا اور یہ ناکامی، عزم وارادہ کی کمزوری کا باعث ہوگی اور نتیجہ یہ ہوگا کہ پھر انسان آسان سے آسان کام کرنے میں بھی عاجز نظر آئیگا۔

بہر حال ایسی صورت میں جبکہ انسان کسی شے کے یکلخت کرنے پر قدرت نہ رکھتا ہو علاج کی شکل یہ ہے کہ آہستہ آہستہ اس کی جانب قدم اُٹھائے۔ مثلاً اگر شراب پینے کا عادی ہے تو اب اس کے ترک کا عزم اپنی استطاعت کے مطابق اس طرح ہونا چاہیے کہ پہلے تھوڑی تھوڑی کمی کی جائے اور نفس کو اس کا عادی بنایا جائے پھر وقت آجائے گا کہ ایک روز اُس سے شراب بالکل چھوٹ جائے گی بلکہ وہ اُس سے اور اُس کی محفل تک سے نفرت کرنے لگے گا۔

اور جو آدمی روزانہ اپنے ارادہ کے تبدیل کر لینے کا خوگر ہو اور کبھی اس کو عملی جامہ نہ پہنائے اس کی مثال اُس شخص کی سی ہے جو کسی گڑھے یا خندق کو پھاندنے کا ارادہ رکھتا ہو اور اس کے لئے دور سے دوڑتا ہوا آئے اور جب قریب پہنچے تو ارادہ بدل دے۔ اور پھر از سر نو اُسی دھن میں لگ جائے اور وقت پر پھر ارادہ تبدیل کر دے اور یونہی کرتا رہے تو ایسا آدمی نہ کودنے میں کامیاب ہوگا اور نہ کبھی اُس کو اُس سے چین نصیب ہوگا۔

(تیسرا اُصول) جس چیز کا تم نے عزم کر لیا ہے اُس کے نفاذ کے لئے پہلی ہی فرصت کو کام میں لانا اور ہر ایسے نفسیاتی انفعال کو جو اُس کے لئے معین ومددگار ثابت ہو اُس کے پیچھے لگا دینا چاہیئے اس لئے کہ صعوبت عزم وارادہ کے کرنے میں پیش نہیں آتی بلکہ اُس کے نفاذ واجراء میں پیش آتی ہے۔ چنانچہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مبارک اس حقیقت کو نمایاں

کرتا ہے۔ ان نشست و برخاست میں

انما الصبر عند الصدمۃ الاولیٰ صبر وہی ہے جو صدمے کے شروع ہی پر رہنے کے باوجود یعنی مصیبت کے ٹالنے کا بہترین طریقہ یہی ہے کہ ابتدا سے ہی صبر و ضبط کو کام میں لایا جائے تاکہ آہستہ آہستہ مصیبت مبدل بہ سکون و طمانیت ہو سکے۔

اس حقیقت کا کون انکار کر سکتا ہے کہ انسان کتنا ہی دانائیوں اور حکمتوں کو محفوظ کرلے اور اس کی رغبتیں کتنی ہی عمدہ ہوں وہ اپنے اخلاق کو اس وقت تک بہتر اور قوی نہیں بنا سکتا جب تک اپنی فرصت کے ہر لحظہ کو جو اس کو حاصل ہو کام میں نہ لائے اور اس وادی میں اس سے زیادہ حقیر انسان کوئی نہیں جو تمناؤں کا ہجوم اپنے سینہ میں رکھتے ہوئے اپنی زندگی کو احساسات و انفعالات میں تو مصروف رکھے مگر اُن کے مقتضیات کے مطابق عمل کچھ بھی نہ کرے۔ اس لئے کہ اگر ایک شخص کو یہ احساس ہے یا اُس کا نفس اس تاثر کو قبول کرتا ہے کہ مجھے فلاں نیک کام کرنا چاہئے لیکن احساس کے مطابق عمل کچھ نہیں کرتا تو یقیناً اُس نے اخلاق میں سے ایک بہت عظیم الشان خُلق "قوتِ عزم" و "تنفیذِ رائے" کو اپنے اندر سے فنا کر دیا۔

(**چوتھا اصول**) انسان کا فرض ہے کہ اپنی قوتِ مقاومت و مدافعت کے تحفظ اور اپنے اندر اُس کی حیات و بقا کی حفاظت کا پورا پورا لحاظ رکھے اس لئے کہ مشکلات و مصائب اور ناسازگار حالات و نامناسب اعمال و افعال کے مقابلہ کے لئے بھی ایک حربہ ہے جو ہمیشہ ممد و معاون ثابت ہوتا ہے اور اس کی عملی شکل یہ ہے کہ روزانہ کم از کم ایک چھوٹا سا عمل ضرور نفس کے خلاف کیا جائے اور اس کا سبب مسطورہ بالا جذبہ کے علاوہ دوسرا کچھ نہ ہو چنانچہ اس طرح ہماری مثال اُس شخص کی سی ہو جاتی ہے جو اپنے گھر، اور اپنی پونجی، کی حفاظت کے لئے ہر سال تھوڑی سی رقم خرچ کر دیا کرتا ہے۔

یہ بھی واضح رہے کہ اصول کو تسلیم کر چکے ہیں کہ کسی چیز میں غور و فکر بلاشبہ اُس کے عمل
حالت میں کارگر ہونے کا ذمہ دار ہے۔ کیونکہ اختیاری عمل جب ہی وجود پذیر ہو سکے گا کہ پہلے
حیطۂ امر متعلق فکر و غور کر لیا جائے پس اگر ہم کسی چیز کی عادت ڈالنے یا سابقہ مذموم عادت کو فنا
کرنے کا ارادہ رکھتے ہوں تو ازبس ضروری ہے کہ ہم اُس اساس بنیاد کو پیش نظر رکھیں جس کا
نام "فکر" ہے۔

علم النفس کے قوانین میں یہ مسلم ہے کہ جب "فکر" دماغ انسانی پر طاری ہوتا اور
دماغ اس کو قبول کر کے بار بار لبیک کہتا رہتا ہے تب جا کر یہ فکر انسانی دماغ پر اثر انداز ہو کر
عمل کی جانب رجوع کرتا ہے گویا انسانی دماغ پر جب فکر پہلی بار جلوہ نما ہوتا ہے تو دماغ پر اپنا
ایک معمولی سا نقش چھاپ دیتا ہے اور پھر جوں جوں وہ بار بار اثر انداز ہوتا ہے اس کا اثر بڑھتا
جاتا اور دماغ پر اُس کا قیام آسان ہوتا جاتا ہے اور آخر کار وہ فکر عمل پر منتج ہوتا ہے اور اسی طرح
سلسلہ جاری رہنے سے یہی عمل "عادت" بن جاتا ہے۔

اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ دماغ میں اول فکر کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔ لیکن بار بار اگر اس کا ورود
ہوتا رہے تو پھر دماغ کو وہ متاثر کر لیتا اور دماغ اُس کی خواہش کے مطابق کام کرنے لگتا ہے اب
ہم کو چاہیئے کہ ہم عملی زندگی پر اس قانون کو منطبق کر کے دیکھیں۔

ایک جوان صالح کو پہلی مرتبہ اُس کے بُرے دوستوں نے دعوت دی کہ "شراب
نوشی کا شغل کریں۔ ہم مانتے ہیں کہ وہ اس کا جواب بغیر فکر و غور کے یہی دیگا کہ "نہیں" لیکن ممکن
ہے کہ یہ رفقاء کچھ دنوں کے بعد اُس کو اس بات پر آمادہ کر لینگے اور ترغیب دینگے کہ اچھا پینے میں
شریک نہ ہونا مگر ساتھ اُٹھنے بیٹھنے میں تو کوئی حرج نہیں ہے اور طرح طرح کی تدبیروں سے اُس
کو اس کے لیے خوب بھڑکا ئینگے آخر کار وہ بھی اس بحث و تمحیص کے بعد یہ سوچ کر کہ بیرا۔۔۔

تو کچھ بُری نہیں، جب میں نہ پینے کا عزم کئے ہوئے ہوں تو معمولی نشست و برخاست میں کیا حرج ہے۔ اور ایک عرصہ تک وہ اس عہد کو نبھائیگا بھی کہ اُن کا ہم جلیس رہنے کے باوجود شراب نہیں پیئیگا، مگر مسلسل اس طرزِ عمل سے اُس کی قوتِ مقابلہ کمزور پڑتی جائیگی اور آہستہ آہستہ شراب کی جانب فکر کا قدم بڑھتا جائے گا اور ایک روز وہ دماغ کی گہرائیوں تک پہنچ جائے گا۔ یہاں تک کہ قوتِ مقابلہ اس درجہ کمزور پڑ جائے گی کہ اب اگر مصاحبین "شراب" کی پیش کش کریں تو اُس کو منع کرنے کی قدرت نہ رہے گی، اور پہلی مرتبہ وہ یہ سوچ کر پی جائے گا کہ جب چاہونگا چھوڑ دوں گا، اور پھر یہی سوچ سوچ کر پیتا رہے گا۔ نتیجہ یہ نکلے گا کہ شراب پینے کا ایسا عادی ہو جائے گا کہ مستقبل قریب میں مستقل شرابی بن جائے گا۔ لیکن جب اپنے اس عمل کی وجہ سے بدنام ہوگا اور لوگوں کی نظروں سے گر جائے گا، اور پست ہو جائے گا، تو اُس کا جی چاہے گا کہ اپنی پہلی حالت پر واپس آجائے مگر اُس کا ارادہ اُس کے ساتھ خیانت کرے گا، اور اب اُس کا باز آجانا جبکہ شراب کا اثر و نفوذ نفس کی گہرائیوں تک پہنچ چکا ہے شروع نہ کرنے کے مقابلہ میں دشوار تر ہو جائے گا۔

لہٰذا دماغ میں فکرِ بد کا وجود اور دماغ کا اُس کو مرحبا کہنا گویا اُس میں شعلہ کا بھڑکانا ہے پس اگر اُسے بھڑکنے دیا اور وقت پر نہ بجھا دیا گیا تو اُس کی آگ بڑھ کر سارے دماغ پر چھا جائے گی، ارادہ بیکار ہو جائے گا۔ قوتِ مدافعت زائل ہو جائیگی، اور عملِ شر بروئے کار آجائے گا۔

اور اگر شروع ہی میں ایسی "فکر" کو موقع نہ دیا جائے اور دماغ میں اس کو جگہ نہ ملے تو "فکر" عمل کی جانب اقدام نہ کر سکے گا اور دماغ اس کے شر سے محفوظ رہ سکے گا۔

اس شعلۂ جوالہ یعنی فکرِ بد کو بجھانے اور سرد کرنے کے دو طریقے ہیں۔

ایک یہ کہ دماغ پر اُس فکر کا مطلق اثر نہ ہونے دے اور دھندلا سا نقش اگر عکس ریز

ہوجائے تو اُس کو بالکل زائل کردے اور ایسے امور کی جانب قطعاً توجہ نہ دے جو اس کے لئے داعی ہوں اور اس کی جانب مائل کرنے والی ہر شے سے اجتناب کرے۔

دوسرا طریقہ یہ کہ اس کی مقاومت کی بجائے دماغ کو کسی دوسرے اچھے فکر کی جانب اس طرح مشغول کردے کہ فکر بد یکسر فراموش ہوجائے، البتہ یہ پیش نظر رہے کہ دماغ ہر قسم کے فکر سے فارغ اور خالی نہ رہے کیونکہ عقلاء کا مشہور مقولہ ہے کہ "خانۂ خالی را دیو میگیرد" پس اگر اسی طرح انسانی دماغ ہر ایک قسم کے فکر سے خالی ہو تو وہ لہو ولعب اور خرافات میں مشغول ہوجائیگا۔

غرض شرابی کی اس ایک مثال سے باقی جرائم کے مجرمین کو بھی اسی پر قیاس کرلینا چاہیئے وہ قاتل ہو یا چور یا کوئی دوسرا مجرم۔ کیا یہ حقیقت نہیں کہ قتل عمد کا مجرم اس وقت قتل پر آمادہ ہوتا ہے جب پہلے اس کے متعلق فکر وغور کو دماغ میں لاتا اور پھر اس کو جاگزیں کرلیتا ہے اور اس طرح اُس کا نفس قتل عمد پر قدرت حاصل کرکے عمل قتل کا مرتکب بنتا ہے۔

فونس سکیرڈس نے اپنی کتاب التربیۃ الاستقلالیہ میں ایک قصہ نقل کیا ہے کہ

"ایک عورت جس کے بُشرہ سے حشمت وحیا ٹپکتی تھی ایک دکان پر پہنچی اور حسب پسند چیزوں کو خریدا اور جیب میں سے بنیک کا ایک چیک نکالا جو پیرہ گئی کا تھا مگر دکاندار نے دیکھا تو وہ ردی تھا، عورت نے یہ سُنا تو گھبراگئی اور پھر دوسرا نکال کر دیا تو وہ بھی پہلے کی طرح ردی تھا اب دکاندار کو کچھ شک ہوا اور اُس نے عورت کو کانسٹیبل کے حوالہ کردیا۔

تفتیش کے بعد معلوم ہوا کہ عورت درحقیقت ایک امانت دار خادمہ ہے اُس کے مالک کے ہاتھ کہیں سے اتفاقاً دو ردی چیک آگئے تھے اُس نے اُنہیں چاک کئے بغیر گھر میں ڈال دیا یہ خادمہ اُس کمرہ میں صفائی کے لئے آتی جاتی تھی۔ پہلی مرتبہ جب اُس کی نظر اُن پر پڑی تو اُس نے اُن کی طرف کوئی توجہ نہیں دی، لیکن روزانہ اُن کو اسی حالت میں دیکھتے رہنے

اور ذہن میں اُن کا نقشہ قائم ہوتے رہنے نے اُس کو ترغیب دی کہ وہ اُن کو اُٹھا لے - پھر بھی اُس نے اس مرتبہ اُن کو قطعاً نہ چھُوا - مگر کچھ دنوں کے بعد اُن کو اُٹھایا، اُلٹ پلٹ کر دیکھا، اور پھر اس طرح کہ گویا اُس کی اُنگلیوں میں آگ جل اُٹھی ہے فوراً ہاتھ سے اُن کو پھینک دیا - مگر آہستہ آہستہ "فکر" اُس کی ترغیب کو بھڑکاتی رہی اور ایک دن غالب آگئی - نتیجہ یہ نکلا کہ اُن کو چرا ہی لیا۔

تو اس مسکینہ کو اس جرمیہ میں مبتلا کرنے والی یہی بات تھی کہ اُس نے فکر کو دماغ پر طاری ہونے کا موقعہ دیا اور روزانہ اس کے اثر کو پائدار بنایا اور جلد بجھانے کی سعی کی بجائے اُس آگ کو بھڑکنے دیا لہٰذا ضروری ہے کہ ہم اُس کی پوری طرح نگہداشت کریں اور کبھی ذہن و دماغ میں اس قسم کی فکر کو جگہ نہ دیں تاکہ پھر وہ عادت نہ بن جائے -

عادت کی اہمیت

تو کیا اب یہ کہنا بیجا ہو گا کہ دراصل "انسان" زمین میں ایک چلتی پھرتی عادتوں کے مجموعہ کا نام ہے اور اس لئے اُس کی قدر و قیمت کا صحیح اندازہ اُس کی عادات اور اس کے خصائل کے ہی ذریعہ ہو سکتا ہے -

پس ایک انسان کی اعلیٰ شخصیت کا اندازہ اس کے طرز بود و ماند، لطافت طبع، نرمی رفتار و شیرینی گفتار، طریق اکل و شرب، اصول صحت پر اقدام، اور تہذیب و تربیت کی جانب توجہ جیسے امور سے ہی کیا جا سکتا ہے اور زندگی میں اس کی شخصیت کی تقویم اور اس کی کامرانی کے درجات کی تعیین ان ہی عادات کی وجہ سے آشکارا ہو سکتی ہے - بلکہ یوں کہیے کہ انسان کا نیک یا بد، امین یا خائن، اور بہادر یا نامرد ہونا عادات و خصائل ہی کا رہین منت ہے - بلکہ اُس کا تندرست یا مریض ہونا (جو زندگی کے بڑے مراحل میں سے ہے) یہ بھی عادت کے طفیل ہے کیوں کہ بہت سے امراض کو نظافت، کھانے میں اعتدال، زندگی میں نظم و ترتیب،

---

[1] کتاب الاخلاق الامین

وغیرہ عادات کے ذریعہ اُسی طرح ختم کیا جا سکتا ہے جس طرح ان خصائل کی مخالف عادات کی بدولت بہت سے امراض کو دعوت دی جا سکتی ہے۔

اسی اصول کے پیش نظر کسی کا مشہور مقولہ ہے "جو بیمار ہوا وہ مجرم ہوا" اس لئے کہ وہ اپنے مرض کی وجہ سے اپنی اور اپنے ماحول کی بدبختی میں اضافہ کرتا ہے۔

تاہم یہ مقولہ علی الاطلاق درست نہیں ہے کیوں کہ بعض امراض ایسے بھی ہیں کہ انسانی تدابیر پر غالب آجاتے ہیں اور انسان میں اُن کے دفاع کی قوت نہیں ہوتی۔

بُری عادتوں کے شیوع کے اسباب عامہ میں سے ایک بڑا سبب یہ ہے کہ ہم اپنے ابتدائی زمانہ میں (جس میں عادات کی تکوین ہوتی ہے) اس قابل نہیں ہوتے کہ فکر صحیح تک پہنچ سکیں اور نہ ہمارے اندر وہ قوت تمیز ہوتی ہے جس سے ہم اشیاء کے اندر صحیح امتیاز کر سکیں، اور ان میں سے بہتر کو چھانٹ لیں، تاکہ ہم اُس کے عادی ہوں اور جب اس عمر کو پہنچتے ہیں کہ عقل میں پختگی آجاتی ہے اور اپنے عیوب پر نظر ڈالتے ہیں تو پھر اُن کی گرفت مضبوط ہو چکی ہوتی ہے اور اُن کی جڑ جم جانے کی وجہ سے اُن کا چھوڑنا ہمارے لئے سخت دشوار ہو جاتا ہے اور اگرچہ ناممکن نہیں ہوتا۔ مگر مشکلات سے خالی بھی نہیں ہوتا۔

سگریٹ پینے یا شراب پینے کی مثال ہی کو لے لیجئے، ان میں سے کوئی چیز بھی مرغوب و محبوب نہیں ہے بلکہ نفس اپنی فطرت میں ان سے نفرت کرتا ہے کیونکہ دونوں کا ذائقہ بھی خراب ہے اور دونوں میں نقصان بھی موجود۔ لیکن یہ دونوں چیزیں اکثر و بیشتر ایام شباب و کم عقلی کے دور میں انسان کے سامنے آتی ہیں اور جب وہ اپنے ماحول پر نظر ڈالتا ہے اور دھوئیں اڑانے والوں، اور شراب پینے والوں کو پاتا ہے۔ تو اُن کی تقلید کا جذبہ عمل بد کی رغبت پر مہمیز کا کام کرتا ہے اور اُس پر یہ گمان غالب آجاتا ہے کہ میرا یہ عمل ماحول کے افراد کی نگاہوں میں میری

قدر و منزلت کی رفعت و بلندی کا باعث ہوگا اور وہ یہ سمجھ کر اور زیادہ ان میں مبتلا ہو جاتا ہے

اور اگر وہ شروع میں عادی نہ ہوگیا ہوتا تو پھر جب عقل نشوونما پاتی اور قوت فیصلہ مضبوط ہو جاتی تب شاذ و نادر ہی ایسا ہوتا کہ وہ ان عاداتِ بد کا عادی بن سکتا۔

اور اسی سے اس کا بھی اندازہ ہوتا ہے کہ انسان کو اگر صالح مربی مل جائے تو یہ کس قدر عظیم الشان نعمت، اور مفید دولت ہے۔ اور اگر کسی ذلیل طینت مربی کے ہاتھ میں پڑ جائے تو کس قدر سخت نقصان اور خسارہ کی بات ہے۔

وراثت اور ماحول

علماء اخلاق کا قدیم مشہور عقیدہ یہ تھا کہ سب انسان، اپنی استعداد اور طبیعت میں یکساں پیدا ہوتے ہیں، اور بعد میں "تربیت" اُن کے درمیان اختلاف پیدا کرتی ہے۔ لیکن علم جدید یہ کہتا ہے کہ کوئی ذی شخص عالمِ وجود میں جسم، عقل، اور خُلق کے اعتبار سے مساوی پیدا نہیں ہوتے اور اشخاص میں یہ اختلاف کبھی بہت ہی ہلکا ہوتا ہے اور قریب قریب مشابہ و مماثل کے ہو جاتا ہے اور کبھی اس قدر زیادہ ہوتا ہے کہ متضاد و متباین کے درجہ تک پہنچ جاتا ہے حتیٰ کہ یہ اختلاف جڑواں بچوں کے درمیان بھی موجود ہوتا ہے اور اس اختلاف کا مبنیٰ اوّل وراثت ہے اور پھر ماحول۔

وراثت کیا ہے؟ فطری قوانین میں سے ایک قانون یہ ہے کہ فرع (شاخ) اصل (جڑ) کے مشابہ ہوتی ہے، اور اصل سے اسی جیسا ثمرہ و نتیجہ حاصل ہوتا ہے۔ اسی لئے ہم بچوں کو دیکھتے ہیں کہ وہ اپنے آباؤ اجداد کے مشابہ ہوتے ہیں۔ اور اگرچہ اصول کا یہ رشتہ کتنا ہی بعید ہو جائے پھر بھی اُن کے کچھ نہ کچھ خصائص و خصائل فروع میں ضرور پائے جاتے ہیں اور "خصوصیات کا اصول

سے فروع کی طرف منتقل ہونا" اسی کا نام "وراثت" ہے۔ قانونِ وراثت کا ثبوت تو اجمالی طور پر ان قوانینِ صحیح و ثابت میں سے ہے جن کا انکار ناممکن، اور جن پر شک کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

اور اگرچہ اس میں شک نہیں کہ بعض قوانینِ وراثت کا راز ابھی تک "علم" پر منکشف نہیں ہوا نیز علماءِ اخلاق کے درمیان میں بھی اختلافِ رائے ہے کہ وہ کون سے امور ہیں جن میں وراثت کا سلسلہ جاری رہتا ہے؟ اور یہ کہ وراثت کا اثر کس قدر ہوتا ہے اور کس قدر نہیں ہوتا؟ تاہم اس نظریہ کی تفصیل ان انواع و اقسام کے تذکرہ سے بخوبی ہو جائے گی جن میں وراثت کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔

انسانی خصائص میں وراثت

انسان ہر جگہ اپنے اصول (اب وجد) سے صفاتِ مشترکہ کا وارث بنتا ہے جیسے شکل، حواس، شعور، رجحانات اور عقل و ارادہ۔ اور یہ صفات اس میں نسلاً بعد نسلٍ وجود پذیر ہوتے رہتے ہیں اور انہی خصائص کی بدولت جو اس کو وراثت میں ملتی ہیں "انسان" ان تمام امور پر غالب آجاتا ہے جن میں حیوان عاجز و درماندہ رہ جاتے ہیں اور اس لئے یہ سب انسانی خواص کہلاتے اور انسان کو دوسرے حیوانات پر ممتاز کرتے ہیں۔

قومی خصوصیات

اصنافِ بشری کے خصائص و امتیازات کی ماہرین نے تصریح کی ہے کہ ہر ایک قوم کے خصائل و عادات کے پیچھے کچھ خصوصیات ایسی ہوتی ہیں جو ان کو سلف سے خلف تک وراثت میں ملتی ہیں۔ اور یہی خصوصیات مختلف اقوام کے درمیان وجہ امتیاز بنا کرتی ہیں۔ اور یہ امتیازات صرف رنگ و روپ ہی کے اندر محدود نہیں بلکہ ان کی صفاتِ عقلیہ میں بھی پائے جاتے ہیں۔

دیکھیے حبشی، مغل، لاطینی اقوام وغیرہ میں بعض تو وہ صفات پائی جاتی ہیں جو دنیا کے تمام انسانوں میں مشترک ہیں اور اُن سے بالاتر کچھ وہ خصوصیات ہیں جن کی وجہ سے یہ سب آپس میں ممتاز ہیں اور مختلف ناموں سے پکارے جاتے ہیں۔ چنانچہ جب تم کسی انسان کو چلتے ہوئے دیکھتے ہو تو تجربہ سے پہچان لیتے ہو کہ یہ شرقی ہے یا غربی، انگریز ہے یا فرانسیسی، ہندوستانی ہے یا چینی اسی طرح اگر بات چیت کرتے ہو تو فوراً پہچان لیتے ہو کہ بلاشبہ ہر قوم میں جُدا جُدا کچھ امتیازی صفاتِ عقلی و خلقی موجود ہیں اور یہی خصوصی صفات اس کا اندازہ بتلاتی ہیں کہ کسی قوم میں ترقی، اور زندگی کی کامرانی کی کس قدر صلاحیت پائی جاتی ہے۔

والدین کی خصوصیات

ہر ایک بچہ اپنے والدین کی صفات کا کچھ نہ کچھ ورثہ ضرور پاتا ہے مگر ان صفات سے وہ صفات مراد نہیں ہیں جو والدین نے اپنی زندگی میں خود اختیاری طور پر پیدا کرلی ہیں بلکہ ہماری مُراد فطری و طبعی خصائص سے ہے۔

پس ہم اپنے آباء واجداد کے طبائع اور تقویمات سے اسی طرح حصہ پاتے ہیں جس طرح اپنی شکل و قامت میں ہم کو اُن سے ورثہ ملتا ہے۔ اسی لئے یہ مقولہ مشہور ہے کہ

"اگر تندرست وقوی بچہ چاہتا ہے تو تندرست و قوی والدین کا انتخاب کر۔"

اور ایک شاعر اپنے لڑکے کی تعریف میں کہتا ہے

"میں اُس میں کم خوابی اور سرگراں نہ ہونے کی صفت پاتا ہوں اور یہ میرے سر کا اثر ہے۔"

اس لئے عام حالات میں کوئی ذکی یا غبی لڑکا اتفاقی طور پر ان صفات کا مالک نہیں بنجاتا، بلکہ اُس کے مجموعۂ عصبی کے ساتھ اُن صفات کا جو کہ اُس کو اپنے اسلاف سے وراثت میں ملے ہیں بہت بڑا علاقہ ہے۔ اور ہماری بیشتر طبائع درحقیقت ہمارے اسلاف کی طبیعتوں ہی کی صدا ئے بازگشت ہیں۔ اور یہ دعویٰ معقول نہیں ہے کہ لڑکا اپنے والدین کی صفات کا

تمام وکمال وارث ہوتا ہے۔ اس لئے کہ کبھی ماں باپ کے اوصافِ طبعی میں سخت اختلاف پایا جاتا ہے مثلاً باپ بے وقوف ہے اور ماں عقلمند اور ذکی تو اس حالت میں اولاد کے اندر دو قسم کے اوصاف کا تمام وکمال طریقہ پر کس طرح اجتماع ہو سکتا ہے ؟

اور واضح رہے کہ "علم" یہ بتلانے سے عاجز ہے کہ بچہ کو والدین سے وراثت میں جو متضاد صفات سے حصہ ملا ہے اُن کے باہمی امتزاج میں کس صفت کا کس قدر حصہ ہے۔

اور باوجود اس کے کہ بچہ کو اپنے آباء واجداد کی صفات وراثت میں ملتی ہیں تاہم بچے کے اپنے شخصی امتیاز و تحفظ کے لئے کچھ ایسی خصوصیات بھی ہوتی ہیں جن میں اس کے آباء واجداد کی شرکت نہیں ہوتی اور اُن ہی کی بدولت دوسروں سے شکل، صحت، رنگ، رجحاناتِ طبعی عقلیت، اور اخلاق میں ممتاز نظر آتا ہے۔

یہ بھی واضح رہے کہ بسا اوقات وراثت کا ظہور اس طرح بھی ہوتا ہے کہ والدین میں جو صفات خصوصی پائے جاتے ہیں اگرچہ وہ اولاد میں نظر نہیں آتے لیکن بعد میں پوتوں اور پوتوں کی اولاد میں اُن کا ظہور ہوتا ہے۔

دوسری طرح یوں سمجھو کہ شروع نسل میں جو خصوصی اوصاف پائے جاتے ہیں کبھی ایسا ہوتا ہے کہ بہت نیچے کی نسلوں میں اُن کا ظہور ہوتا ہے۔ مثلاً ایک نابینا کے چند لڑکیاں پیدا ہوتی ہیں مگر وہ سب بینا ہیں اور نابینائی کا کوئی معمولی اثر بھی نہیں پایا جاتا لیکن جب اُن کے لڑکے پیدا ہوئے تو اُن میں سے بعض نابینا پیدا ہوتے ہیں یا ایک تندرست ماں کے قوی اور تندرست بچہ پیدا ہوتا ہے مگر لڑکپن ہی میں ایسے مرض میں مبتلا ہو کر مرجاتا ہے جو اس کے آباء واجداد میں سے کسی اوپر نسل میں پیش آیا تھا۔

پس جبکہ ان جسمانی اور حسّی امور میں یہ سلسلہ واضح طور پر نظر آتا ہے تو ان ہی پر امور عقلی

اور خلقی کے توارث کو قیاس کر لینا چاہئے۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے:۔

الوُدّ یتوارث والبغض یتوارث[1]   محبت اور بغض جیسے اوصاف وراثت کے سلسلہ سے بھی آتے ہیں۔

یہ سمجھ لینا بھی ضروری ہے کہ اس وراثت میں ہم اپنے آبا و اجداد سے نشوونما پائی ہوئی طبائع اور پختہ ملکات کو نہیں پاتے بلکہ ہمارے اندر ان صفات کی استعداد اور اُن کے جراثیم موجود ہوتے ہیں اس لئے تم نے یہ کبھی نہ دیکھا ہوگا کہ سحبان کی صلب سے کوئی فصیح، حجاج سے کوئی ہلاکو اور نپولین سے کوئی جنگی بہادر پیدا ہوا ہو۔ لیکن ان کی اولاد میں بلاشبہ ان صفات کی استعداد موجود تھی اور یہی وہ استعداد ہے جس کی نشوونما ماحول کے ذریعہ ہوتی اور وہ ہمیشہ ترقی پذیر رہتی ہے اور یہی "جودتِ طبع کی" علت ہے۔

اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ یہ پوشیدہ قویٰ اور استعدادات تاخیر سے ظاہر ہوتی اور برسوں کے بعد سامنے آتی ہیں تو اس کی وجہ ماحول میں نشوونما کی عدم صلاحیت یا اسی قسم کے دوسرے موانع کا پیش آجانا ہے۔ یہی حال بعض امراضِ جسمانیہ کا ہے۔ مثلاً گندہ ذہنی کا مرض اگرچہ لڑکے کو وراثت میں نہیں ملا لیکن وہ اس مرض میں مبتلا ہوجانے کی استعداد ضرور وراثت میں پاتا ہے۔ پس اگر اس استعداد کو "ماحول" سے اس طرح مدد ملے کہ مرض کے وجود پذیر ہونے

---

[1] مستدرک حاکم عن عزیزؓ جلد ۲ کتاب الـ   والصلوۃ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الناس معادن کمعادن الذھب والفضۃ خیارکم فی الجاھلیۃ خیارکم فی الاسلام۔ (بیہقی فی شعب الایمان) رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ انسان سونے چاندی کی کانوں کی طرح ہیں جو تم میں زمانۂ جاہلیت میں بہترین اوصاف کے مالک تھے وہ اسلام میں بھی بہترین ہیں یہ حدیث بلاشبہ نسل اوصاف وخصوصیات کی جانب اشارہ کرتی ہے۔

کے امکانات پیدا ہوجائیں تو وہ مرض میں مبتلا ہوجاتا ہے ورنہ نہیں۔ اور یہی حال امراضِ خلقی کا ہے یعنی بچہ اپنے باپ سے اگرچہ غرور، ذلت، اور شراب کی طرف رجحان وراثت میں نہیں پاتا لیکن ان امور کی استعداد اُس کو وراثت میں ملتی ہے، اور پھر اس استعداد کی وجود پذیری ماحول پر موقوف رہتی ہے۔ اور جس طرح "ملکات" استعداد کی صورتوں میں وراثت میں ملتے ہیں اسی طرح مجموعۂ عصبی اور اُس کی خصوصیات بھی وراثت میں حسب استعداد ہی ملتی ہیں اور انسان مجموعۂ عصبی کے اختلاف کے زیرِ اثر اپنے تاثر اور انفعال میں بھی مختلف ہوتے ہیں اس لئے کہ تاثراتِ عصبیہ کو اپنی رفتار (فعل و انفعال) کے وقت مقاومت اور مقابلہ سے دوچار ہونا پڑتا ہے، خصوصًا ایسی حالت میں جبکہ ایک عصب (پٹھے) کو متاثر کرکے دوسرے عصب پر اُس کا گذر ہورہا ہو۔ اور یہی مقابلہ کی کیفیت شدۃ و ضعف کے اعتبار سے مختلف انسانوں میں مختلف ہوتی ہے۔

بعض لوگوں میں یہ مقابلہ کی قوت بہت زیادہ ہوتی ہے اور تاثر کا نفوذ اپنا اثر جلدی نہیں کرپاتا بلکہ اعصاب کو متاثر کرنے میں بہت عرصہ تک اس کو مشغول رہنا پڑتا ہے اور یہ صورتِ حال اکثر و بیشتر اُن اشخاص کی ہوتی ہے جو موٹی سمجھ، اور ٹھنڈے مزاج کے ہوں اور یہ مستقل مزاج اور بُردبار ہوتے ہیں ان سے نہ کوئی اچنبھے کا کام صادر ہوتا ہے اور نہ کوئی بڑا کام۔

اس کے برعکس بعض انسان عصبی المزاج ہوتے ہیں، ان کے اعصاب پر تاثر بہت جلد ہوتا ہے اور اُن کے اعصاب پر جلد فتح پالیتا ہے اور ان میں قوتِ مقاومت بہت کم ہوتی ہے، اور یہ عادت اکثر عقیل و فہیم، ذکی، متلون مزاج، اور تیز طبع انسانوں کی ہوتی ہے اور ان سے عجیب عجیب حرکات صادر ہوتی رہتی ہیں اور یہ کبھی بڑے بڑے کام کر گذرتے ہیں، زود رنج اور سیاست میں نڈر اور بے باک ہوتے ہیں، چاہتے ہیں کہ اپنے ماحول کو اُن کی آن میں

متاثر کر لیں اور اُس پر چھا جائیں، لیکن قیادت و راہنمائی میں اچھے ثابت نہیں ہوتے، اور اِس جماعت میں "رفعت و بلندی" عادت کے درجہ میں ہوتی ہے، اور بعض اوقات جنون کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔

اور جس طرح ہم وراثت کے متعلق کہہ چکے ہیں کہ یہ فقط استعداد کے درجہ میں ہوتی ہے اسی طرح مزاجِ عصبی کا حال ہے یعنی اولاد اپنے آبا و اجداد سے مزاجِ عصبی کا مرض وراثتاً میں نہیں پاتی بلکہ صرف اِس مرض کے قبول کی استعداد اُن میں موجود ہوتی ہے اور پھر مرض کا وجود و عدم وجود ماحول کی اعانت پر موقوف رہتا ہے۔

اسی وجہ سے تم دیکھو گے کہ عصبی المزاج والدین کی اولاد اور نسل میں مختلف قسم کے افراد پیدا ہوتے ہیں۔ ایک ماہرِ فن ہے تو دوسرا بے وقوف و بلید، تیسرا نغز گو شاعر ہے تو چوتھا دائم الخمر شرابی، اور پانچواں بہترین واعظِ قوم،

یہ سب قوتِ انفعال کی تیزی کے اعتبار سے ایک ہی سلسلہ کی کڑیاں ہیں اور یہ وراثت اور ماحول کی مقدار کے لحاظ سے مفید اور مضر نتیجے، اور مختلف الاحوال ثابت ہوتے ہیں۔

یہ بات بھی قابلِ لحاظ ہے کہ اس وراثتی استعداد یا جراثیم کے پیشِ نظر وراثت کی مقدار اور صفت میں بھی اختلاف ہوتا ہے

مثلاً (ل) میں حُبِ ذات ساٹھ درجہ اور خوف پینتالیس درجہ اور غضب پینسٹھ درجہ پایا جاتا ہے اور (ب) میں حُبِ ذات اسّی درجہ اور خوف بیس درجہ اور غضب پینسٹھ درجہ پایا جاتا ہے نیز مقدارِ وراثت کے اعتبار سے صفات جس طرح (ل) میں پائی جاتی ہیں (ب) میں اس کے برعکس پائی جاتی ہیں۔

اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص میں ایک ملکہ کی اس قدر زیادہ مقدار پائی جاتی

ہے کہ وہ دوسرے (ملکات) کو بالکل مضمحل اور پست کر دیتی ہے۔

سقراط ہی پر غور کیجئے کہ اس میں حبِ جستجوئے معلومات و بحث، اس قدر نشو و نما پائے ہوئے تھی، اور اس قدر زیادہ تھی کہ دوسرے (ملکات) کے ابھرنے کی اس میں کوئی گنجائش ہی نہ تھی (علیٰ ہذا القیاس)

کسبی صفات علمائے اخلاق کا بیان ہے کہ جسمانی، عقلی، اور خلقی بنیادی صفات اگرچہ وراثت کے ذریعہ اصول سے فروع کی جانب منتقل ہوتی رہتی ہیں تاہم اس حقیقت کا انکار نہیں ہو سکتا کہ انسان میں کسبی صفات بھی پائی جاتی ہیں جن کی بنا پر ایک ہی قوم کے مختلف افراد میں اختلاف نظر آتا ہے اُن کو انسان خود حاصل کرتا ہے اور وہ اس کو وراثت میں نہیں ملتیں۔

چنانچہ مشہور عالمِ اخلاق حافظ ابن قیم کسبی اخلاق و صفات پر حسب ذیل مقالہ تحریر فرماتے ہیں اگر کوئی شخص یہ سوال کرے کہ کیا حصول اخلاق میں کسب کو دخل ہے یا وہ کسب و اکتساب کی حدود سے باہر ہیں؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ بلاشبہ اخلاق میں کسب کو دخل ہے اور بعض صفات و اخلاق کو انسان اپنے کسب اور محنت و ریاضت کے ذریعہ حاصل کر سکتا ہے اور بالآخر وہ طبیعت ثانیہ اور ملکہ کی حیثیت حاصل کر لیتے ہیں۔

دیکھئے! نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے شیخ عبد القیس سے ارشاد فرمایا — تمہارے اندر دو ایسے اخلاق ہیں جن کو اللہ تعالیٰ پسند فرماتا ہے اور وہ بردباری اور وقار ہیں۔ وفد نے عرض کیا — کیا یہ دونوں صفات ہماری خلقت اور نہاد میں مخلوق کی گئی ہیں یا ہم نے اُن کو اپنے کسب و اکتساب سے حاصل کیا ہے، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا — اللہ تعالیٰ نے ان دونوں کو تمہاری سرشت میں مخلوق کیا ہے، وفد نے یہ سن کر کہا — خدا کا شکر ہے کہ اس نے ہمارے اندر ایسی دو صفات مخلوق کیں جن کو اللہ

اور اللہ کا رسول پسند کرتے ہیں۔"

پس یہ قول مبارک اس کے لئے روشن دلیل ہے کہ اخلاق و صفات میں کسب کو دخل ہے[1]۔

اس سلسلہ میں علماء کی ایک جماعت کا جن میں ڈاردن "مارک، ہربرٹ، اسپنسر شامل ہیں" یہ خیال ہے کہ ایک معین حد تک کسبی اوصاف میں بھی وراثت کو دخل ہے۔ اس لئے ایک شخص اگر اپنی حرکت سے کسی مصیبت میں مبتلا ہو گیا تو ہو سکتا ہے کہ اس کا لڑکا بھی اس میں مبتلا ہو۔ اسی طرح اگر دو بچے بنیادی صفات میں مساوی ہوں تب بھی یہ ہوتا ہے کہ اس شخص کا بچہ جس نے علم و اخلاق میں کمال پیدا کیا ہو اس جیسا عالم و صاحب اخلاق ہو جائے، اور جو شخص ان اعمال حسنہ کے اکتساب سے محروم ہے اس کا بچہ بھی محروم رہے

مگر علماء کی دوسری جماعت نے اس سے قطعاً انکار کیا ہے اور ان کا خیال ہے کہ ایک شخص اگر اپنی زندگی میں کچھ خصوصیات و صفات، کسب و اکتساب سے حاصل کرتا ہے تو اس کی اولاد میں وہ صفات وراثۃً نہیں چلتیں۔ مثلاً وہ امراض و مصائب جو انسان پر اس کے کسبی حرکات سے طاری ہوتے ہیں وراثت سے جدا ہیں۔ سو اگر کسی شخص کی کلائی ٹوٹ گئی ہو یا آنکھیں جاتی رہی ہوں تو اس کی اولاد ان عیوب و نقائص سے قطعاً پاک پیدا ہوتی اور محفوظ رہتی ہے۔

یہ بھی واضح رہے کہ عالم اسباب میں تنہا وراثت ہی تخلیق و تکوین انسانیت کے لئے عامل نہیں ہے بلکہ اس کے پہلو بہ پہلو ایک اور زبردست موثر "ماحول" بھی ہے جو انسان کے اندر اپنے اثر و نفوذ کی راہ سے وراثت کی اصلاح و افساد کرتا رہتا ہے۔

---

[1] مدارج السالکین ج ۲ ص ۱۷۶۔

ماحول

"ماحول" اُن اشیاء کو کہا جاتا ہے جو جاندار جسم کو گھیرے ہوئے ہوں اور جسم کی نشوونما کرتے ہوں۔ مثلاً نباتات کا ماحول مٹی، اور جو (خلا) ہے اور انسان کا ماحول خلاء، آبادیاں دریا، نہریں، اور قوم و ملت ہے۔ اس لئے کہ انسان کی نشوونما ان ہی کے دائرہ میں ہوتی ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک طبعی (مادی) اور دوسری اجتماعی (روحی)

طبعی ماحول طبعی ماحول کے متعلق افلاطون کے زمانہ سے آج تک لکھنے والوں نے بہت کچھ لکھا ہے اور اُس نفوذ و تاثیر کی پوری تفصیل کی ہے اور ابن خلدون نے اپنے مقدمہ میں بھی اس پر کافی لکھا ہے[1]۔

دراصل جاندار جسم کا "نمو" بلکہ اُس کی "حیات" اُس ماحول پر موقوف ہے جس میں جسم اپنی زندگی اس طرح گذارتا ہے کہ اگر وہ اس کے لئے سازگار نہ ہو تو کمزور یا فنا ہو جائے۔ لہٰذا ہوا، روشنی، خلا، کانیں، شہری زمینیں، اور زمینوں میں دریا، نہریں، گودیاں اور زندگی کی دیگر ضروریات کا بسنے والوں کی صحت اور اُن کی عقلی و خلقی حالت پر ضرور اثر پڑتا ہے اور بلاشبہ یہ چیزیں اوصاف و اخلاق پر اثر انداز ہوتی ہیں۔

پس اگر جاندار جسم کے لیے اُس کا ماحول اُس کے مناسب ضروریات کا ممد و معاون نہ بنے تو جسم کا نشوونما رک جاتا ہے، کیونکہ حقیقتہً جسمانی حیات، صرف جسم اور اُس کے ماحول کے درمیان اگر مناسب اشتراک ہے تو حیاتِ عقلی کا وجود بھی ہے ورنہ نہیں اس لئے کہ عقل کی بقاء و ترقی کا مدار اس پر ہے کہ وہ اپنے ماحول پر غور و فکر کے ساتھ نظر ڈالے اور اپنے چہار جانب

---

[1] ص ۴۶ تا ۹۱

محیط ماحول سے استفادہ کرے۔

عہدِ حاضر کے ایک مصنف نے لکھا ہے :-

"مورخین نے عہدِ قدیم سے اقلیموں اور تمام جغرافیائی چیزوں کے متعلق یہ کافی تفصیل سے لکھ دیا ہے کہ جماعتوں اور قوموں کی ترقی میں ان کی تاثیرات کا کس قدر عظیم الشان دخل ہے۔ یونان میں پہاڑوں اور طویل طویل ساحلوں کی کثرت، اٹلی میں سات بلند پہاڑوں کا وجود، گرین لینڈ میں سخت سردی اور نہ ختم ہونے والی رات افریقہ میں سخت گرمی اور آفتاب کی جھلس دینے والی شعاعیں، اور امریکہ میں زرخیز و شاداب زمینیں، ایسے موثرات ہیں جن کے متعلق کتابوں کے ابواب ان مباحث سے پُر ہیں کہ ان مقامات کے باشندوں پر ماحول کی ان خصوصیات نے کیا اثر کیا اور ایسی خصوصیات کے اثرات کیا مرتب ہوتے ہیں؟

پس اگر اسکیمیس کے ماحول کو نیو انگلینڈ کے باشندوں کے ماحول سے بدل دیا جائے یا برطانوی ماحول کو حبشی ماحول سے تبدیل کر دیا جائے تو تم خود مشاہدہ کروگے کہ اس تبدیلیِ ماحول سے اُن کے اخلاق میں کس قدر بڑا تغیر ہو جائے گا۔

اور اگر ہم یہ کہیں تو بیجا نہ ہوگا کہ انسان کی جائے ولادت اور اُس کے وطن کا بھی اُس کی صفات کی تعیین و تحدید میں فی الجملہ دخل ہے، اور اُس کے ذریعہ سے یہاں تک بھی معلومات حاصل کی جاسکتی ہیں کہ وہ عالم ہے یا جاہل، کاہل ہے یا چست، وحشی ہے یا متمدن"

اس سے یہ ہرگز نہ سمجھا جائے کہ انسان اپنے ماحول کے سامنے بالکل مجبور اور دست بستہ قیدی کی طرح ہے کیونکہ حقیقت اس کے خلاف ہے۔ اس لئے کہ اُس کو اپنی عقل اور

اپنے ارادے کی طاقت کے مطابق اپنے اصلاحِ حال کے لئے ماحول کو بدل ڈالنے، یا اُس پر غالب آنے کی قوت موجود ہے۔ اور اُس کو ہر وقت یہ قدرت حاصل ہے کہ وہ اپنے ماحول سے اپنی مصلحت کے مطابق خدمت لے۔ یا یوں کہہ دیجئے کہ موروثی صفات اپنے ماحول میں اپنی ترقی کے لئے ہر طرح کی قطع و برید کر سکتی ہیں۔ اور انسانوں کی کامیابی و ناکامیٔ حیات کا راز اسی میں مضمر ہے کہ وہ اپنے ماحول سے اور اُن اشیاء سے "جو ان کا احاطہ کیے ہوئے ہیں" خدمت لینے پر کس درجہ قادر ہیں؟ تاکہ وہ اُن کو اپنے نفع اور فائدہ کی صورت میں تبدیل کر سکیں۔ اور تربیت کے مقاصد میں سے سب سے بڑا مقصد یہی ہے کہ انسانوں کو اُن کی زندگی میں اس کے لئے تیار کر دیا جائے۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے۔

من سکن البادیۃ جفا[1] جس شخص نے دیہات میں سکونت اختیار کی اُس نے اپنے اوپر ظلم کیا

یہ حدیث صحیح مسطورہ بالا دونوں حقیقتوں کی آئینہ دار ہے کہ انسانی کردار و اخلاق پر ماحول کا اثر ضرور پڑتا ہے نیز یہ کہ انسان کو یہ قدرت حاصل ہے کہ وہ تربیت اخلاق کے لئے بُرے ماحول کو اختیار بھی کر سکتا ہے اور اس کو بدل بھی سکتا ہے

اجتماعی ماحول ماحول کی دوسری قسم اجتماعی یا روحانی ہے، یہ اُس نظم اجتماعی کا نام ہے جو انسان کی جماعتی زندگی کا احاطہ کئے ہوئے ہے۔ مثلاً مدرسہ، قیام گاہ، خدمت، حکومت شعائر دینیہ، معتقدات، افکار، عرف، رائے عامہ، مثل اعلیٰ، لغت، ادب، فن، علم، اخلاق اور اسی قسم کی وہ تمام چیزیں جو مدنیت و تمدن سے پیدا ہوتی ہیں۔

انسان جب تک غیر متمدن ہوتا ہے اُس وقت تک اُس پر طبیعی (مادی) ماحول

[1] مسند احمد و ابو داؤد و ترمذی و نسائی و ابن عباس

کا اثر غالب رہتا ہے۔ اور جب اس کو تمدن کی ہوا لگتی اور وہ اس سے بہرہ ور ہوتا ہے تب
اُس میں اجتماعی (روحانی) ماحول کا اثر سرایت کرنے لگتا، اور وہ آہستہ آہستہ اس پر اپنا زبردست
تسلط جما لیتا ہے اور اُس میں یہ قدرت ہو جاتی ہے کہ ماحول کی اصلاحِ حال کے لئے کسی قسم
کا تغیر کر سکے، یا اُس پر تسلط جما سکے۔ نیز اس سے مناسبت پیدا کرنے کے لئے نفس کو معتدل
حالت پر لا سکے۔

پس اگر وہ اُس اقلیم کا باشندہ ہے جو سخت گرم فضا رکھتی ہے تو وہ اس سے محفوظ
رہنے کے لئے باریک اور سپید لباس اختیار کریگا۔ اور اپنے مکانات کی تعمیر میں ایسے خاص
اسلوب کا لحاظ رکھیگا جس سے فضا میں خنکی پیدا ہو سکے۔ اور اگر اُس کے شہر میں دریا پر قدرتی
گودی (کشتیوں اور جہازوں کے لئے ساحلی اسٹیشن) موجود نہیں ہے تو وہ مصنوعی گودی بنائیگا
اور اگر اُس کے ملک میں زراعت کی قابلیت نہیں ہے تو وہ علم کے ذریعہ ایسے حالات پیدا
کریگا کہ زمینوں میں زراعت کی صلاحیت پیدا ہو جائے، اور اگر اُس کی ضرورت کی کسی چیز میں
طبعی قوت کمزور ہے یا بالکل ناپید ہے تو وہ دوسری مادی قوت مثلاً بھاپ، بجلی کے ذریعہ اُس
گم شدہ قوت کا بدل پیدا کریگا۔

غرض انسان، حسبِ توفیق عقل اپنے مادی یا اجتماعی ماحول سے متاثر ہونے کے
باوجود ایک حد تک اس پر قادر ہے کہ وہ اپنے مناسبِ حال ماحول بنانے میں اقدام کرے
اور اپنی جد وجہد سے اُس کو عالمِ وجود میں لے آئے۔

اور طبعی اور اجتماعی دونوں ماحول میں دو متضاد اثرات پائے جاتے ہیں یعنی انسان
یہ بھی کر سکتا ہے کہ اشیاءِ غذائیہ کے حصول کی سبیل کرے، اور اُن میں زیادہ سے زیادہ ترقی
کی شکلیں پیدا کرے، اور یہ بھی کر سکتا ہے کہ اشیاءِ غذائیہ کو کمزور کر دے اور اُس کو آہستہ آہستہ

فناکردے۔ مثلاً اگر نباتات غیر زرعی اور بنجر زمین میں بوئی گئی ہیں تو اُن کا ماحول اُن کو برابر کمزور کرتا رہتا ہے حتیٰ کہ اُن کو جلا کر قطعی فنا کر دیتا ہے۔ اور اگر ان ہی کو مفید اور زرخیز زمین میں کاشت کیا جائے تو اُن کا ماحول اُن کو ترقی دیتا، اور نشوونما میں مدد کرتا رہتا ہے اور آخر کار ﴿وَأَنبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾[1] کا سماں پیدا کر دیتا ہے۔

والبلد الطیب یخرج نباتہ باذن ربہ والذی خبث لا یخرج الا نکدا	اور پاک و زرخیز زمین اپنے رب کے حکم سے سبزہ اگاتی ہے اور بنجر ناکارہ زمین میں نکمی چیز کے علاوہ کچھ نہیں اگتا۔
(اعراف)	

انسان کا بھی یہی حال ہے کہ اگر اُس کی نشوونما "عمدہ ماحول" یعنی اچھے مکان، ترقی پذیر مدرسہ، مہذب و شائستہ رفقاء کے درمیان ہو اور انصاف پسند قانون اُس پر حکمراں ہو اور وہ صحیح دین و ملت کو اختیار کرے تو اس ماحول میں اُس کی نشوونما عمدہ اور اُس کی تخلیق بہتر سے بہتر ہوگی۔ ورنہ اس سے متضاد ماحول میں اُس کا شریر و مفسد، اور بہت سے اجتماعی اور اخلاقی امراض کا مرکز بنجانا قرین قیاس ہے۔

اضطراری افلاس، سائلوں اور اپاہجوں کی بہتات، اور بداخلاقی کی کثرت، یہ سب امور اکثر بُری تربیت ہی کے نتائج ہوتے ہیں، اور نظام اجتماعی کی بیشتر خرابیاں غیر مناسب رہائش میں نشوونما پانے ہی کی بدولت عالم وجود میں آئی ہیں۔ چنانچہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے:-

الوحدۃ خیر من جلیس السوء	بُرے انسان کی صحبت سے تنہائی بہتر ہے
والجلیس الصالح خیر من الوحدۃ	اور با اخلاق ہم جلیس تنہائی سے بہتر ہے

(الحدیث، مستدرک حاکم عن ابی ذر)

[1] اور اگائی اس میں ہر [illegible]۔

اسی لئے یہ مشاہدہ ہے کہ چوری کے مجرم، نااہل ونا کارہ اشخاص، اور بازاری و اجلاف لوگوں کی اولاد میں سے قاتل اور ڈاکو زیادہ تر وہی ہوتے ہیں جو شائستہ گھرانوں، عمدہ مدارس کی تعلیم، اور با اخلاق انسانوں کی مجالس سے محروم ہیں، اور صحبت بد میں بے لگام چھوڑے گئے ہیں تاکہ بُرا ماحول برابر ان میں اپنا اثر پیدا کرتا رہے۔

وراثت اور ماحول کے درمیان علاقہ یہ بات تو شک وشبہ سے بالاتر ہے کہ وراثت اور ماحول دونوں ہی جاندار جسم کی قدر وقیمت بناتے، اور اس کی کامیابی وناکامی کی تحدید وتعیین کرتے ہیں۔

مگر یہ ضرور اختلافی چیز ہے کہ دونوں میں سے نسبتہً کس کو کس قدر دخل ہے، اور جاندار موجودات پر کون زیادہ اثر انداز، اور اُن کی ترقی کا کون زیادہ کفیل ہے۔ اور چونکہ اسی پر اجتماعی اصلاحات کا بہت کچھ انحصار ہے۔ اس لئے علماءِ نقد وتبصرہ نے اسی موضوع کو بحث ومباحثہ کی ایک اہم کڑی سمجھا ہے۔ اور اس سلسلہ میں اُن کے دو مذہب ہیں۔ ایک گروہ کے سرخیل فرانسیس جالٹون اور کارل پیرسن ہیں اُن کا خیال ہے کہ انسانی زندگی میں سب سے زیادہ اثر انداز وراثت ہے اور ماحول (بیئۃ) اُس کے مقابلہ میں ایک کمزور عامل کی حیثیت رکھتا ہے اُن کا قول ہے کہ۔

> وراثت کے ذریعہ انسان کی ولادت ہی کے وقت سے اُس کی نوع مقرر کردی جاتی ہے اُسی کے ذریعہ اُس کے اخلاق کی تخلیق ہوتی ہے اور اُس ہی کے واسطے سے اُس کی عقل کی مقدار معین ہوتی ہے اور نوعِ انسانی کی ترقی وارتقا کے لئے سب سے زیادہ جو چیز اہم ہے وہ نزن وشو کے بہترین انتخاب سے ذریعہ وراثت کی اصلاح و بہتری ہے اور طبیعی واخلاقی اعتبار سے جن زن وشو میں صلاح وخیر موجود نہ ہو اُن میں توالد وتناسل کے سلسلہ کو روکنا ہے۔"

اور اکثر علماءِ حیاتِ اجتماعی، اور بعض جدید علماء اخلاق کا خیال ہے کہ نوعِ انسانی میں تاثیرِ وراثت کی قیمت کو اس حد تک بڑھانا حقیقت سے بہت زیادہ تجاوز ہے اس لئے کہ اکثر جسمانی عیوب کا سرچشمہ ماحول ہے نہ کہ وراثت اور اسّی فیصدی سے زیادہ بچے اپنی نہاد و سرشت میں صالح پیدا ہوتے ہیں مگر بعد میں ماحول ہی اُن کو مریض (غیر صالح) بناتا ہے نیز بچہ شروع ہی سے اگرچہ صاحبِ عقل، قابلِ نشوونما اور حسن استعداد سے مزین' پیدا ہوتا ہے جو یقیناً وراثت کی سخاوت کا اثر ہے تاہم ان عطایا رالٰہی کی ترقی و تربیت کا اعتماد صرف ماحول پر ہی منحصر ہے اس لئے کہ یہ ایک حقیقت ہے کہ اگر شریر اور ذلیل انسانوں کے اُن اسباب ردیہ و خبیثہ کا ازالہ کر دیا جائے "جن کے ماحول میں وہ گھرے ہوئے ہیں" تو اکثر انسان نیک اور صالح بن جاتے ہیں تب یہ کہنا بیجا نہ ہوگا کہ جرائم اور اوصاف ردیہ کا تعلق وراثت کے مقابلہ میں ماحول کے ساتھ بہت زیادہ ہے۔

چنانچہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مبارک اس حقیقت کا واضح اعلان کرتا ہے

کل مولود یولد علی الفطرۃ فابواہ	ہر ایک بچہ فطرت (استعداد صالح اور استعداد
یھودانہ وینصرانہ ویمجسانہ	قبولِ حق) پر پیدا ہوتا ہے بعد ازاں اُس کے والدین
	(اس کا ماحول) اس کو یہود، نصرانی اور مجوسی
	بنا لیتے ہیں۔

ماحول کے قوی اثر کا اس سے زیادہ اور کیا ثبوت ہوگا کہ بازاری اور بد اخلاق لوگوں کی اولاد جب بچپن ہی میں بُرے ماحول سے محفوظ ہو جاتی ہے تو اُن کے اخلاق میں عظیم الشان تغیر پیدا ہو جاتا ہے، اور وہ حُسنِ عمل اور خوبی سے بہرہ ور ہو جاتے ہیں۔ اور اگر وہ اپنے اُسی خراب اور فاسد ماحول میں گھرے رہتے ہیں تو نہایت متمرد اور سرکش مجرم بنجاتے ہیں۔ اسی

لئے بعض علماءِ اخلاق نے تو یہاں تک کہہ دیا

"آبا و اجداد کی برائیوں کا اولاد پر ایسی حالت میں عموماً کوئی اثر نہیں پڑتا جبکہ اُن کی ولادت و تربیت تو اُن کے آبا و اجداد کے عمدہ ماحول سے وقت ہوئی ہو مگر بعد میں خارجی اسباب کی بنا پر اُن کے آبا و اجداد میں ذلیل اوصاف پیدا ہو گئے ہوں۔"

اور اگر سقراط، افلاطون اور ارسطو ایسے ماحول میں نشوونما پاتے جس سے اُن کی عقل میں حیرت زا نشوونما اور ترقی ہوئی تو ہرگز فیلسوف اور حکیم وقت نہ ہوتے بلکہ معمولی انسان ہوتے اور ہر بلند مرتبہ اور رفیع الشان انسان کا یہی حال ہے۔

اور جن امور کو وراثت کی جانب منسوب کیا جاتا ہے "اگر باریک بینی سے کام لیا جائے" تو بیشتر اُن میں سے ماحول کے ساتھ متعلق و منسوب کرنے پڑیں گے خصوصاً جن کو تم وراثتِ اجتماعی کہتے ہو "یعنی اُمت کے لئے اجتماعی نظام، سیاسی نظام، افکار اور رائے عامہ وغیرہ" تو یہ سب امور افرادِ قوم کی عقلوں پر اثر انداز ہوتے اور اُن کو خاص قالب میں ڈھالتے ہیں اور پھر سلف سے خلف کی جانب چلتے ہیں۔ اسی حقیقت کا نام ماحول ہے۔

بہر حال حسبِ اختلافِ اقوال "وراثت اور ماحول" دونوں میں سے جو بھی کم و بیش مؤثر ہو صرف یہی دو عامل ہیں جو جسم، عقل اور خُلقِ انسانی میں پوشیدہ اور اُن پر اثر انداز ہیں۔

ایک شاعر کا قول ہے۔ "میں دو قسم کی عقل دیکھتا ہوں، ایک فطری اور دوسری مصنوعی اور اکتسابی۔ اور مصنوعی عقل، فطری عقل کے بغیر اُسی طرح بیکار رہے جس طرح سورج بغیر کرنوں کے غیر مفید ہے۔

اور بعض کا قول ہے کہ

ماحول و وراثت دونوں مضروب، اور مضروب فیہ کی طرح نہیں ہیں۔ اگر دونوں میں سے کوئی ایک بھی صفر ہوگا تو نتیجہ صفر ہی نکلے گا، یہ دونوں ایک دوسرے کے ذریعہ بڑھتے اور ترقی پاتے ہیں

یہ بھی واضح رہے کہ ماحول "کہ جس کے سلسلہ میں تربیت بھی شامل ہے" اس کی قدرت نہیں رکھتا کہ معدوم محض سے کسی چیز کی تخلیق کر سکے۔ اور نہ وہ کسی خالص بے وقوف کو فیلسوف و حکیم بنا سکتا ہے البتہ یہ ضروری ہے کہ ہر نشو ونما پانے والی ہستی کو عمدہ ماحول کے ساتھ گھیر دیا جائے تاکہ وہ اس کی استعداد کے مطابق اس میں صلاحیت پیدا کرے

اور یہ تو قطعاً محال ہے کہ وراثت اور ماحول کو کسی باریک سے باریک آلہ سے بھی وزن کیا جا سکے اور اُن کے درمیان کوئی معین بے معین نسبت مقرر کی جا سکے۔

ارادہ | یہ حقیقت تو واضح ہے کہ "اعمال" ارادی اور غیر ارادی دونوں طرح کے ہوتے ہیں، قلب کی حرکت، سانس کی روانی، ہضم کا عمل، جیسے اعمال غیر ارادی ہیں کہ انسان سے ان کا صدور بغیر ارادہ کے ہوتا رہتا ہے اور کتابت، خطابت ایسے امور ہیں جو ارادہ سے تعلق رکھتے ہیں مگر ان واضح، دو قسموں کے علاوہ اعمال کی ایک قسم اعمال عادیہ کی بھی ہے کہ ان اعمال کے وجود پذیر ہونے کے لئے اگرچہ ارادہ کی احتیاج ہوتی ہے لیکن جب شروع ہو جاتے ہیں تو اپنی تکمیل میں ارادہ کے محتاج نہیں رہتے مثلاً رفتار مسلسل، اور نماز مسلسل قراءت و تلاوت۔

اعمال میں ارادہ کی جگہ کونسی ہے اس حقیقت کی وضاحت کے لئے ایک مثال سامنے رکھئے مثلاً ایک شخص کتابت میں مشغول ہے اور اب وہ یہ طے کرتا ہے کتابت سے

ہاتھ روک کر کھانے کی جانب متوجہ ہو پس اگر اس عمل ارادی کی تحلیل کی جائے تو حسب ذیل اجزا ر رونما ہوں گے

(۱) "لذت والم کے احساس" میں سے بھوک کی تکلیف کا احساس و شعور کیونکہ لذت والم کا احساس ہی تمام اعمال کے لئے اساس و بنیاد کا حکم رکھتا ہے۔

(۲) غذا کی جانب "میلان" جو گذشتہ احساس لذت اور موجودہ احساس تکلیف کا فطری نتیجہ ہے۔ عملِ ارادی کے یہ دونوں درجات غیر ارادی ہیں کہ انسان کے ارادہ کے بغیر بھی وجود پذیر ہوتے رہتے ہیں واضح رہے کہ انسان کا یہ میلان و رجحان کبھی دو متضاد سمت اختیار کر لیتا ہے کہ ایک ہی وقت میں بھوک کا احساس الم "طعام کی جانب" مائل کرتا ہے تو اس وقت مضمون کی دلچسپی اور بے ساختہ آمد میلان کتابت پر مجبور کرتی ہے علماء اخلاق کی اصطلاح میں ان متضاد میلانات یا متردد حالت کو "تردی" کہتے ہیں۔

(۳) لذت والم کے ان احساسات یا متضاد میلانات و رجحانات کی اس کشمکش کے بعد ایک رجحان دوسرے رجحان پر غالب آجاتا ہے اور عقل اس ترجیح کو قبول کر لیتی ہے اور اس کو "رغبت" (میل منغلب) کہا جاتا ہے۔

درحقیقت میلانات و رجحانات کا یہ سلسلہ نفس کے خاص حالات کے تابع ہے یعنی کبھی نفس انسانی پر ایسی خاص حالت طاری ہو جاتی ہے کہ شوق علم اس کے تمام رجحانات وقتی کو مغلوب کر کے میلانِ کتابت کو غالب کر دیتا ہے اور کبھی نفس کی خواہش بھی غالب ہو کر تمام علمی رجحانات کو مغلوب کر کے اور میلانِ غذا کی جانب متوجہ کر دیتی ہے۔ علمِ اخلاق کی اصطلاح میں اس کو "عالم رجحان" یا "جہانِ میل" کہا جاتا ہے عام طور پر نفس کے ان حالات کا تغیر و تبدل وقفہ کے ساتھ ہوتا رہتا ہے لیکن بعض حالات

ہیں فوری اور اچانک انقلاب بھی رونما ہو جاتا ہے مثلاً ایک انسان عالم فرح و سرور میں مست ہے کہ اچانک وہ کسی دوست یا عزیز کی رفاقت کا حال سن کر غمزدہ اور حزیں ہو جاتا ہے یا ایک مغرور، متکبر، اور لا ابالی انسان کسی موعظت اور پند نصیحت کو سنتا اور اُس کی نفسیاتی کیفیات میں یک بیک انقلاب بپا ہو جاتا ہے اور وہ متواضع اور با اخلاق انسان بن جاتا ہے۔

غرض عالم فرح و سرور میں رجحان لذت و مسرت کار فرما نظر آتا ہے اور عالم حزن و غم میں خلوت گزینی اور انقباض بروئے کار آتے ہیں اور عالم کبر و غرور میں سرمستی و مدہوشی جیسے میلانات سامنے آتے ہیں۔

بہر حال میل غالب (رغبت) اس رجحان کا نام ہے جس کا عامل دیگر رجحانات کے عاملین سے قوی ہو خواہ بذاتِ خود وہ عامل قوی میں شمار ہوتا ہو یا نہ ہو۔

(۴) ان ہر سہ مراحل کے بعد عزم اور تصمیم کا درجہ آتا ہے اور اسی عزم کا نام "ارادہ" ہے اور یہی عزم و ارادہ "عمل" کے وجود کا باعث و سبب بنتا ہے تاہم "عمل" کا عزم و ارادہ کے بعد ہمیشہ وجود پذیر ہو جانا ضروری نہیں ہے اس لئے کہ انسان کا ارادہ قریب و بعید دونوں قسم کے امور سے متعلق ہوتا ہے لہٰذا اکثر یہ کہ جب انسان یہ ارادہ کرے کہ وہ قریب رکھی ہوئی کتاب کو ہاتھ میں اُٹھا لے مگر اُس نے جب یہ ارادہ کیا کہ وہ کل فلاں مقام پر ضرور جائے گا یا اپنی تصنیف کو دو ماہ میں ضرور ختم کر دے گا تو ممکن ہے کہ اس ارادہ اور عزم کے بعد "عمل" بروئے کار نہ آئے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ زمانہ کا امتداد عزم و ارادہ کے غلبہ کو مضمحل کر دینے میں کامیاب ہو جائے اور ارادہ کی قوت کے وقت جو صورت ذہن میں نقش ہوئی تھی وہ دھندلی پڑ جائے اور یہ بھی ممکن ہے کہ ارادہ کا غلبہ اور اُس کی

قوت تسلسل کے ساتھ قائم رہے اور اس کی وجہ سے عمل وجود پذیر ہو جائے۔

حاصل کلام یہ کہ عمل ارادی سے قبل ان درجات کا منصۂ شہود پر آنا از بس ضروری ہے (۱) شعور (۲) رجحان (۳) تردّی (۴) عزم، اور اُن کے بعد عمل کا درجہ ہے جو کبھی وجود پذیر ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا۔

ارادہ کے یہ مباحث اپنی تفصیلات کے لحاظ سے "علم النفس" سے تعلق رکھتے ہیں اس لئے انہی جگہ قابل مراجعت ہیں یہاں تو صرف اسی قدر اشارات کافی ہیں کہ جو اس مقصد کو واضح کر دیں کہ "ارادہ" کس شے کا نام ہے تاکہ "اعمال" اور اُن سے متعلق "ارادہ" کے درمیان امتیاز ہو جائے اور کسی قسم کا غلط نہ پیدا ہونے پائے۔

"ارادہ" ایک قوت کا نام ہے

ارادہ، قویٰ حیات میں سے ایک قوت کا نام ہے جس طرح کہ بھاپ یا بجلی وغیرہ اور یہ قوت انسان میں ایک حرکت پیدا کرتی ہے اور اسی سے اعمالِ ارادیہ کا صدور ہوتا ہے اور جبکہ تمام ملکات و قوائے انسانی سوئے ہوتے ہیں تو ارادہ ہی اُن کو بیدار کرتا ہے۔

پس ایک صانع کی مہارت، مفکر کی قوتِ عقل، عالم کی ذہانت، عضلات کی قوت، واجب و ضروری کا شعور، لائق و غیر لائق امور کی معرفت جیسی تمام اشیاء کا حیاتِ انسانی پر اُس وقت تک مطلق کوئی اثر نہیں ہوتا جب تک ارادہ ان کو عمل کی شکل و صورت نہ پہنائے۔

ارادہ سے دو قسم کے عمل صادر ہوتے ہیں ایک عمل دافع اور دوسرا عمل مانع، یعنی جب ارادۂ انسانی قویٰ کو عمل کی جانب حرکت دے مثلاً رحم و کرم کی ترغیب یا خطابت و کتابت کی تحریک تو اس کا نام عملِ دافع ہے اور جب حرکت سے باز رکھے تو اس سلسلہ

ہیں قول و عمل کو ممنوع قرار دے مثلاً شراب نوشی یا کذب بیان تو اس کو عمل مانع کہتے ہیں

اور قوتِ ارادی اپنی ان دونوں قسموں کے ساتھ تمام امورِ خیر و شر کی منبع و معدن

ہے یعنی تمام فضائل اور رذائل ارادہ ہی سے پیدا ہوتے ہیں۔ پس سچائی، بہادری، اور

پاکدامنی یا تو اس ارادہ سے پیدا ہوتی ہے جو قوائے انسانی کو ایک خاص طریقہ سے آگے

بڑھاتا اور حرکت دیتا ہے یا اُس ارادہ سے جو اُن قوی کو ایک خاص طریق پر گامزن ہونے

سے باز رکھتا ہے۔ اور یہی حال ہے ان امور کی ضد جھوٹ وغیرہ کا جو رذائل[1] میں شمار ہوتے

ہیں

قوتِ ارادہ ارادہ قوی سے ہماری یہ مُراد ہے کہ ایسا ارادہ ہونا چاہئے کہ جس چیز کی طرف

وہ رُخ کرے اُس کو کر گذرے خواہ کتنے ہی دشوار گذار مرحلے اُس کی راہ میں رکاوٹ

---

[1] کاڈنٹ نے علم الاخلاق کی اپنی مشہور کتاب کو ان الفاظ سے شروع کیا ہے:۔

"دنیا، اور ماورائے دنیا میں کوئی چیز ارادہ کے سوا ایسی نہیں ہے جس کو بغیر کسی قید و شرط کے یہ کہا جائے کہ یہ طیب اور عمدہ ہے۔ پس مال، جاہ، صحت اور اسی قسم کی دوسری چیزیں طیب ضرور کہی جاتی ہیں مگر اس شرط کے ساتھ کہ وہ عمدہ مقاصد میں استعمال کی جائیں لیکن ارادۂ طیبہ تو بغیر کسی شرط و قید کے طیب کہا جاتا ہے" اور یہی کاونٹ کہتا ہے کہ

"ارادہ ایک جوہر کیتا ہے جو اپنے خاص نور سے اشیاء کو روشن کرتا ہے"

اور یہاں یہ تمیز کرنا بھی ضروری ہے کہ ارادہ اور رغبت میں فرق ہے۔ یعنی مجرد رغبت یا یوں کہو کہ مجرد تمنا یہ "خیر" نہیں ہو سکتی اس لئے بعض کا قول ہے کہ "جہنم مقاصد طیبہ کی وجہ سے بھرپور ہے" اس لئے کہ مقاصد طیبہ جب تک عزم و سعی کے ذریعہ عمل سے وابستہ نہ ہونگے اُن کی کوئی قیمت نہیں ہے۔ ارادۂ طیبہ سے ہماری مُراد یہ ہے کہ جس عمل کو انسان خیر سمجھے اُس کے کرنے پر عزم مصمم رکھے اور اس عمل کے وجود پذیر ہونے کے لئے جہاد و سعی پیہم کرے۔

اور اس طرح اگر ارادۂ طیبہ عمل کی صورت اختیار کرے تو اس عمل کو عمل طیب کہا جائے گا خواہ اس سے بُرے نتائج ہی کیوں نہ وقوع پذیر ہوں۔ لہٰذا عمل خیر میں نتیجہ کا لحاظ نہیں ہوتا بلکہ صرف اس ارادہ کا لحاظ ہوتا ہے جس کی بدولت یہ عالم وجود میں آیا ہے۔ پس کوئی عمل طیب بغیر ارادۂ طیب کے وجود میں نہیں آسکتا۔ لیکن یہ ہو سکتا ہے کہ عمل طیب کبھی نتائج بد پیدا کر دے اور عمل قبیح دوسرے عاملوں کے لحاظ سے کبھی عمدہ نتائج پیدا کر دے۔ تو جب ہم اخلاق کا حکم

ڈالیں، اور کتنی ہی خوفناک گھاٹیاں اُس کی راہ میں حائل ہوں۔ اور اپنی وسعت وقدرت کے مطابق موانع کی تذلیل وتحقیر اور انسداد میں ممکن سعی اور جدوجہد سے کام لے۔ اور اس درجہ پر پہنچ جائے کہ اپنے رُخ سے ہٹنے کو دنیا کی تمام دشواریوں سے زیادہ دشواری اور مصیبتوں سے زیادہ مصیبت سمجھنے لگے۔

یہی وہ "قوی ارادہ" ہے جو حیاتِ انسانی کی کامرانیوں کا راز اور جلیل القدر انسانوں کی زندگی کا عنوان ہے۔ جب وہ کسی کام کا ارادہ کر بیٹھتے ہیں تو پھر کوئی طاقت اُن کو اُس سے نہیں ہٹا سکتی، وہ ہر راہ سے اُس کی طرف پیشقدمی کرتے ہیں، اور اُس کے حصول کے لئے ہر سخت سے سخت مصیبت و پریشانی کو جھیلتے ہیں۔

بلال حبشیؓ، صہیب رومیؓ، سلمان فارسیؓ، سعید بن جبیرؒ، احمد بن حنبلؒ، ابن تیمیہؒ احمد سرہندیؒ، سید احمدؒ، اسمٰعیل شہید اور محمود الحسنؒ جیسے بزرگ مذہبی استقلال اور جرأت حق کی روشن تاریخ میں "قوت ارادی" کی زندہ مثالیں ہیں۔

ایک حکیم (دانا) جب کسی کو اپنے عمل میں بزدل و نامرد دیکھتا تو کہا کرتا "تو اپنے ارادہ میں شروع ہی سے پختہ نہ تھا اور ٹیپو شہید کے کانوں میں ان الفاظ سے زیادہ ناگوار اور کریہہ الفاظ کوئی نہیں ہوتے تھے کہ "میں نہیں جانتا" "مجھ میں طاقت نہیں ہے" "محال ہے" جب وہ اُن کو سُنتا تو چیخ اُٹھتا۔ "تو جانتا ہے عمل کے لئے قدم بڑھا" "سعی کر"

فرانس کے مشہور جرنیل نپولین سے ایک دن کہا گیا کہ عداوتوں کے پہاڑ تیرے لشکر کی راہ میں سر بفلک کھڑے ہیں، نپولین نے جواب دیا "عنقریب عداوتیں اور مخالفتیں مٹ جائیں گی" اور اس کے بعد اُس نے اپنے لئے ایسی راہ نکالی کہ اُس سے پہلے اُس پر گامزن ہونے کا اُس کو موقع ہی نہ ملا تھا۔ اسی بنا پر اُس کی قوتِ ارادی اس کے ماحول

کو مؤثر کئے بغیر نہ رہتی تھی۔ آخر ایک دن اُس نے یہ کہہ دیا کہ میں اپنے افسروں کو مٹی کا بنا دوں گا۔ اُس کا مطلب یہ تھا کہ اُس کی روح افسروں کی روح میں اپنی قوت ارادی سے ایسا نشاط اور ایسی قوت پیدا کر دے گی کہ پھر وہ اس کے احکام کے سامنے مٹی کی طرح بے حس ہو جائینگے اور اُن میں کسی قسم کا ملالِ خاطر باقی نہیں رہے گا۔

ارادہ کے امراض اور کبھی ارادہ کو بھی اسی طرح مرض لگ جاتے ہیں جس طرح جسم انسانی کو مرض لگتے ہیں۔ ارادہ کے امراض حسب ذیل ہیں۔

(۱) ضعفِ ارادہ۔ یہ کہ انسان میں یہ طاقت نہ رہے کہ وہ اپنی خواہشات اور شہواتِ نفس کی مدافعت کر سکے اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جب ان امور کے مشتعل کرنے والے اسباب پیدا ہو جاتے ہیں تو پھر ضعیف الارادہ انسان خود کو غضب، بداخلاقی، شراب نوشی، اور جوا جیسی خبیث عادتوں کے حوالہ کر دیتا ہے۔ اور نوبت یہاں تک پہنچ جاتی ہے کہ انسان ایک کام کو خیر و خوبی کا کام سمجھتا اور اُس کا کرنا از بس ضروری جانتا ہے، اور اُس کے کرنے پر عزم کرتا ہے لیکن اس کے ارادہ کی کمزوری اور عزم کا ضعف بیماری بن کر سامنے آجاتا اور اُس کے ساتھ خیانت کرتا ہے اور آخر انسان خود کو بیچارگی اور بیکاری کے سپرد کر بیٹھتا اور بداخلاقیوں میں مبتلا ہو کر رہ جاتا ہے۔

(۲) بُری قوتِ ارادہ۔ یہ بھی ایک قسم کا مرض ہے کہ ارادہ تو نہایت قوی ہوتا ہے مگر اُس کا رُخ نیکیوں اور خوبیوں سے ہٹ کر بُرائیوں کی طرف پھر جاتا ہے۔ جیسا کہ ہم بعض مجرمین میں پاتے ہیں۔ کہ وہ جرائم کرنے پر اس قدر قوی الارادہ ہوتے ہیں کہ کوئی طاقت اُن کو اُس سے واپس نہیں کر سکتی۔ ان جیسے لوگوں میں قوتِ ارادی اپنے کامل مظاہر کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے اور بہت سے اربابِ خیر کے ارادوں سے بھی زیادہ اُن کی قوتِ ارادی میں

استحکام پایا جاتا ہے۔ ہاں اگر عیب ہے تو صرف اس قدر کہ اُس کا رُخ بُری جانب پھر گیا ہے۔ پس اگر کوئی سبب اُس کے رُخ کو پھیر دینے پر قادر ہو جائے تو پھر اُن کی قوت ارادی خوبیوں اور نیکیوں کے لئے بھی اسی طرح محکم و مضبوط نظر آئے گی جس طرح برائیوں کے بارہ میں ظاہر ہوتی تھی۔ پس ازبس ضروری ہے کہ ارادہ کے ان امراض کا علاج کیا جائے اور اُس کے سُقم کو دور کرکے اُس کو صحتیاب بنایا جائے۔

ارادہ کا معالجہ

ارادہ کے مسطورۂ بالا امراض کا علاج بھی مختلف طریقوں سے کیا جا سکتا ہے۔

(۱) ارادہ جب ضعیف ہو تو اس کو قوی کرنے کے لئے مشق اور ممارست سے اُسی طرح کام لینا چاہئے جس طرح کمزور جسم کو جسمانی ورزش سے قوی اور عقل کو دقیق و عمیق مباحث کے ذریعہ تیز اور قوی کیا جاتا ہے۔ لہذا نفس پر ایسے اعمال کو لازم کر لینا کہ جو مشقت و سعی بلیغ کے طالب ہوں ارادہ کو قوی بناتا اور وہ سختیاں برداشت کرنے کا عادی ہو جاتا ہے۔ اور نفس جب صعوبتوں پر غالب اور مستولی ہو جاتا ہے تو اُس کی وجہ سے جو نشاط پیدا ہوتا ہے اُس کو وہ اسی طرح محسوس کرتا ہے جس طرح ایک قوی ہیکل انسان سخت سے سخت ورزشوں اور کھیلوں کی مشق کرنے سے اپنے اندر نشاط پاتا اور اُن میں مہارت و کامیابی حاصل کرتا ہے اسی طرح ہر وہ کوشش "جو خواہشات و شہوات کی مدافعت، اور اُن پر غلبہ حاصل کرنے کی طرف رجوع کی جائے" ارادہ کی قوت کا باعث ہوتی ہے۔

(۲) ارادہ کو "اپنے عزم کے مطابق نافذ کئے بغیر" یوں ہی گرمجوشی کے لیے نہ چھوڑ دینا چاہئے۔ اس لئے کہ بے ہنگام گرمجوشی اکثر ارادہ کو ضعیف، اور نفاذِ ارادہ کے وقت سرد مہری پیدا کر دیتی ہے پس عزم و ارادہ کے وقت اس کی عمل تنفیذ و اجراء کا قصد بھی ازبس ضروری ہے کیونکہ جب تک سچا قصد و ارادہ نہ ہو محض جوش و خروش کے لئے اس کو نافذ کرنا مضر

رساں ہے۔

(۳) اگر ارادہ قوی ہے مگر اُس کا رُخ "جرائم و معائب" کی طرف پھر گیا ہے تو اس کا علاج یہ ہے کہ اوّل نفس کو خیر و شر کے تمام طریقوں کی شناخت کرائی جائے اور ہر دو کے نتائج سے بخوبی آگاہ کیا جائے نیز اسباب خیر کی اطاعت کا اُس پر بوجھ ڈالا جائے اور اس کے لئے اُن کو ضروری قرار دیا جائے اور ایسے تمام امور کے درمیان اُس کو گھیر دیا جائے جو خیر کو محبوب رکھتے ہوں تا آنکہ اُس (ارادہ) کا رُخ خیر کی جانب پھر جائے اور یہ بھی ضروری ہے کہ اس کے غلط رجحان کی مدافعت کے لیے پورے صبر سے کام لیا جائے یہاں تک کہ وہ صراط مستقیم پر پڑ جائے۔

ارادہ کی مثال اُس پودے کی سی ہے کہ جس کے تنہ میں کجی پیدا ہو چلی ہو ہم اُس کی درستی اور اصلاح کے لیے ہر قسم کے ذرائع استعمال کرتے اور اُس کی کجی کو دور کرنے کے لئے اس مدت تک صبر سے کام لیتے ہیں۔ جب تک کہ اُس میں ایسی استقامت پیدا نہ ہو جائے کہ پھر کوئی شئے اُس میں کجی پیدا نہ کر سکے۔

ارادہ کی آزادی

جن مسائل میں قدیم و جدید عقلاء کا انہماک، اور فلاسفہ کے درمیان جن کی وجہ سے معرکۂ جدل و اختلاف رہا ہے، اور علماءِ مذہب اور علماءِ اخلاق کے درمیان جن کی بدولت علمی ہنگامے ہوئے ہیں اُن میں سے ایک اہم مسئلہ "آزادیٔ ارادہ" یا مسئلہ "جبر و اختیار" ہے یعنی جو کام ہم کرتے ہیں کیا اُس کے کرنے میں ہم مختار ہیں اور ہمارا ارادہ اُس کے فعل میں آزاد ہے؟ کیا فاعل کسی عمل کے کرنے یا نہ کرنے میں مختار ہے اور یہ قدرت رکھتا ہے کہ اپنے عمل کو جس شکل میں چاہے وجود پذیر کردے؟ کیا ہم اس بارہ میں آزاد ہیں کہ "اخلاق" جن اُمور کا ہم کو حکم دیتے ہیں، ہم چاہیں تو اُس کے حکم کا امتثال کریں، اور چاہیں تو اُس کی

نافرمانی کریں؟ کیا ارادہ، قضا و قدر کے سامنے آزاد ہے۔ یا ہم ایک خاص راہ تک چلنے پر اس طرح مجبور ہیں کہ اُس سے کسی طرح تجاوز نہیں کر سکتے؟ اور یہ کہ جو کچھ ہوا یا عمل میں آیا، ناممکن ہے کہ اُس کے سوا کچھ اور ہوتا یا عمل میں آتا۔ اور یہ کہ ہمارا ارادہ کیا علتوں کے بے معلول ہے کہ علت کے وجود و عدم کے ساتھ اس کا وجود و عدم بھی وابستہ ہے؟ اس معرکہ میں حصّہ لینے والے دو گروہ میں تقسیم ہو گئے ہیں اور یہ تقسیم قدیم و جدید فلاسفہ اور متکلمین کے درمیان مسلسل نظر آتی ہے۔

فلاسفۂ یونان میں سے بعض کی رائے یہ ہے کہ ارادہ اپنے عمل میں مختارِ کل ہے اور اور دوسری جماعت کا خیال یہ ہے کہ وہ ایک خاص راہ پر چلنے کے لئے مجبور ہے اور اُس راہ سے تجاوز ناممکن ہے۔

اہلِ عرب نے جب ان علمی مباحث میں قدم رکھا تو اُن کے سامنے بھی یہ مسئلہ آیا۔ ان میں سے ایک جماعت نے تو اس قدر غلو سے کام لیا کہ صاف کہہ دیا۔

"انسان بالکل مجبور ہے اور اُس کے ارادہ کو کوئی آزادی حاصل نہیں بلکہ قضا و قدر جس طرح چاہتی ہے اس پر نقش کرتی، اور اُس کے مطابق اُس میں تصرف کرتی ہے۔

انسان کو تند ہواؤں پر یا دریا کی موجوں میں چھلکے کی طرح ہے۔ اُس کا نہ ارادہ ہے نہ اختیار خدا ہی اُس کے عمل کو اُس کے ہاتھوں سے کرا دیتا ہے[1]"

ان کے برعکس دوسری جماعت نے بھی غلو سے کام لیا، اور کہا۔

"انسان کا ارادہ قطعاً آزاد ہے اور اُس کی قدرت اور اُس کے اختیار میں ہے کہ جس شے کو چاہے کرے، اور جس کو چاہے نہ کرے وہ اپنے فعل اور عمل میں بے قید اختیار رکھتا ہے[2]"

---

[1] فرقہائے اسلامی میں اس فرقہ کا نام جبریہ ہے۔ [2] ان کو قدریہ کہتے ہیں۔

اور ان دونوں جماعتوں کے درمیان شدید معرکہ بپا ہے اور ہر ایک اپنے نظریہ کو دلائل و براہین سے ثابت کرنے میں گوئے سبقت لیجانا چاہتا ہے۔[۱]

جدید دورِ علم میں بھی یہ مسئلہ وضاحت و انکشاف کے میدان میں موجود نظر آتا ہے اور اس بارہ میں فلاسفۂ جدید کی بھی قدیم کی طرح جدا جدا دو راہیں ہیں۔ سپینوزا، ہیوم، ہابس کی رائے جبر کی جانب ہے اور اکثر فلاسفہ ارادہ کی آزادی اور اس کے "مختارِ کل" ہونے کے قائل ہیں اور اصحابِ جبر کی جگہ اصحابِ قدر کہلانا پسند کرتے ہیں۔

مگر حال میں اس بحث نے ایک جدید شکل اختیار کر لی ہے وہ یہ کہ بعض اہلِ جبر مثلاً رابرٹ اوون کہتا ہے کہ انسان مجبورِ محض ہے مگر اس پر جبر کرنے والے اس کے "ماحول" کے اسباب و حالات ہیں۔

پس جو شخص مجرموں کی جماعت میں پیدا ہوا ہے اور ان کے "ماحول" میں ان کی باتیں سنتا رہتا ہے اور سارا ماحول اس کو جرائم ہی کی دعوت دیتا ہے تو اس کا جرائم پیشہ ہونا لازم اور ضروری ہے۔ اور ہرگز اس کے اختیار میں نہیں ہے کہ وہ چاہے تو جرائم پیشہ ہو اور چاہے تو نہ ہو

اور جو شخص پاک "ماحول" میں پیدا ہوا، صالح تربیت پائی اور خیر و صلاح کے دائرہ میں محصور رہا ہو۔ اس کا نیک ہونا لازم و ضروری ہے۔

اسی لئے ڈاکٹر اوون کی نگاہ میں انسانی صلاح و خیر کے لئے از بس ضروری ہے کہ ان اسباب و عوامل اور ماحول کو بہتر سے بہتر بنایا جائے جن کے درمیان انسان محصور ہے

اور ڈاکٹر اوون کی ہم خیال جماعت کے برعکس دوسرے علماء اخلاق کی رائے اس جانب ہے کہ

۱؎ الفرق بین الفِرَق اور دیگر کتب علمِ کلام میں یہ بحث قابلِ مطالعہ ہے۔ مؤلف

"انسان کا ارادہ مطلق آزاد ہے اور وہ اسباب و ماحول وغیرہ کا کسی طرح مقید و پابند نہیں ہے"

لیکن یہ دونوں نظریے بھی حقیقت کی حدود سے متجاوز اور صورت حال کی تعبیر میں یک طرفہ رُخ کے آئینہ دار ہیں اور اصل حقیقت یہ ہے کہ انسان فی الجملہ آزاد اور فی الجملہ مجبور ہے یعنی جبرِ مطلق اور آزادیٔ مطلق کے درمیان میں اُس کی راہ ہے پس اگر انسان یہ چاہے کہ ناموس فطرت اور قانونِ قدرت سے آزاد ہو کر اپنی قسمت کا فیصلہ اپنے ہاتھ میں لے تو وہ بلاشبہ ناکام رہے گا اور اُس کا ارادہ کسی طرح اُس کا ساتھ نہ دے سکے گا اور اگر وہ اپنے ارادہ کو مٹی کے ڈھیلے اور بیجان پتھر کی طرح مجبور سمجھتا اور قوت ارادی کو قسمت کے نام پر معطل کر دینا چاہتا ہے تو یہ اس کے ارادہ کا خود ایک عمل ہے جو اس کے نظریۂ جبر کی تردید کر دینے کے لئے کافی ہے دوسرے الفاظ میں یوں کہہ دیجئے کہ انسان کا ارادہ اگر قادرِ مطلق ہوتا تو خدا ہوتا اور اگر مجبورِ محض ہوتا تو مٹی کا بیجان تودہ ہوتا حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اس معرکۃ الآرا بحث کو سہل ممتنع بنا کر اس اچھوتے انداز میں بیان فرمایا ہے:-

عرفت ربی بفسخ العزائم — میں نے اپنے ارادوں کے پورا نہ ہونے سے اپنے پروردگار کو پہچانا ہے۔

یعنی بعض ارادوں کا بروئے کار آجانا اور بعض کا پورا نہ ہونا دلیل ہے اس امر کی کہ وہ نہ قادرِ مطلق ہے اور نہ مجبورِ محض۔ تاہم انسان ایسے پیمانہ کے حصول سے درماندہ ہے کہ جو اس جبر و اختیار کی حدود کو پیمائش کر کے خارج میں ان دونوں کو ممتاز کر دکھائے البتہ اس حقیقت حال کی قدرے وضاحت کرنے کے لئے عقلِ انسانی اس طرح راہنمائی کر سکتی ہے کہ ارادہ اس لئے فی الجملہ مجبور ہے کہ وہ اپنی وجوہ برتری میں دو عوامل کا تابع اور فرمانبردار

ہے، عاملِ نفسی اور عاملِ خارجی۔

عاملِ نفسی اُس فطری احساس یا وراثت کا نام ہے جس کو بیدِ قدرت نے انسان کے اندر ودیعت کر دیا ہے اور جو آبا و اجداد سے نسلاً بعد نسلٍ منتقل ہوتی چلی آتی ہے مثلاً نوامیس الٰہی نے انسان کے اندر "ملکۂ حبِ ذات" ودیعت کیا ہے جس کی وجہ سے وہ اپنی حیات کی حفاظت کرتا ہے پس کوئی شخص یہ حکم دے کہ "اپنے دشمن کو محبوب بنا لینا چاہئیے" تو یہ انسان کی قدرت سے باہر ہے کہ ملکۂ حبِ ذات کے قطعاً منافی ہے لیکن اگر اس کو یہ حکم دیا جائے کہ "دشمن پر تعدی نہ کرو اور اس سے انتقام نہ لو" تو اس کا امتثال اس کے حیطۂ امکان میں داخل ہے۔

یہی وجہ ہے کہ بہت سے مصلحین اصلاحی اسکیموں میں ناکام رہے کہ اُن کے نظریات خیالی دنیا میں گو بہت حسین ثابت ہوئے لیکن طبعی ملکات سے متصادم ہونے کی وجہ سے عملی دنیا کی چیز نہ بن سکے۔

اصلاح، وہی کامیاب ہے جو ملکات و قوائے طبعی کے مناسبِ حال، اور آہستہ آہستہ اس طرح ترقی پذیر ہو کہ ملکاتِ طبعی کے ساتھ فوری تصادم نہ پیدا کر دے۔

اور عاملِ خارجی، قوتِ تربیت اور ماحول کا نام ہے خواہ وہ ماحول انفرادی ہو یا اجتماعی کہ جس کو علماءِ علم الاجتماع نے ثابت کر دیا ہے کہ انسان اپنے اعمال میں بڑی حد تک اُس سے متاثر ہوتا ہے یہ ہر دو عامل ارادہ کے اختیار پر جبر کا ٹھپہ لگا نے، اُس کو ایک حد تک مقید کرتے، اور اُس کے لئے عمل کی راہ پیدا کرتے ہیں۔ اور یہ قدرت بخشتے ہیں کہ ہم بتا سکیں کہ انسان (جس کے اخلاق منکوّن ہو چکے ہیں) عنقریب کونسا عمل کرنے والا ہے۔

لیکن اس حقیقتِ حال کے ساتھ جب ہم ارادہ کے اختیار کی جانب متوجہ

ہوتے ہیں تو یہ بات واضح نظر آتی ہے کہ "ملکۂ طبیعی، ماحول، اور تربیت" انسان کے اختیار کو بالکل سلب نہیں کر لیتے جیسا کہ ہم خود اپنے نفس میں اس کا شعور و احساس پاتے ہیں اور ہمارا وجدان شہادت دیتا ہے کہ ان تمام امور کے باوجود ہم میں فی الجملہ قوتِ اختیار باقی رہتی ہے۔

اور اگر انسان مجبورِ محض ہوتا اور خیر و شر کے اختیار میں کسی قسم کی بھی اُس کو آزادی حاصل نہ ہوتی تو پھر اُس کو اخلاق کا مکلف بنانا اور اُس کو امر و نہی سے مخاطب کرنا سب عبث اور فضول ہو جاتا اور ایسی حالت میں ثواب و عذاب یا مدح و ذم کے کوئی معنیٰ ہی نہ رہتے۔ لہٰذا اس اعتبار سے وہ فی الجملہ مختار بھی ہے۔

عمل کے باعث و اسباب

ثمرۃ و ایثار

باعث کے معنی "ارادہ" اور "عمل" کے درمیان جو تعلق ہے اس کی گونہ وضاحت کے بعد یہ بات بھی لائقِ غور ہے کہ انسان جب کسی عمل کا ارادہ کرتا ہے تو اس کا باعث کیا ہوتا ہے تاکہ اس ارادہ اور عمل کی صحیح قدر و قیمت کا اندازہ کیا جا سکے۔

ہم نے اس مقام پر لفظ "باعث" کو قصداً استعمال کیا ہے کیونکہ وہ "سبب" اور "غایت" دونوں پر حاوی ہے۔

علم الاخلاق کے مباحث میں تصریح ہے کہ "باعث" دو معنی رکھتا ہے ایک وہ شے جو ہم کو عمل کی جانب حرکت میں لاتی اور عمل کے لئے سبب اور وسیلہ بنتی ہے اور دوسرے وہ جس کی خاطر اس عمل کو کیا جاتا اور جس غرض و غایت سے اس کو عالمِ وجود میں لایا جاتا ہے کہ

یہی درحقیقت عمل کی جانب متوجہ کرتی ہے۔

مثلاً باپ اپنے بیٹے کو یا اُستاد اپنے شاگرد کو سزا دیتا ہے تو بلاشبہ اُس کی پشت پر کوئی "باعث" ضرور موجود ہوتا ہے پس اگر اس کی تحلیل کی جائے تو کہنا پڑے گا کہ اس جگہ "غصہ" موجود ہے جو سزا کے عمل کو حرکت میں لا رہا ہے اور تادیب (با ادب بنانا) موجود ہے جس کی وجہ سے یہ سزا منصۂ شہود پر آئی ہے لہٰذا عمل سزا کے لئے غصہ "سبب" ہے اور "تادیب" غرض و غایت یا ایک مفلس و نادار کے لئے کسی شخص کی عطا و بخشش میں بھی عمل بخشش کے دو جدا جدا باعث ہیں ایک "شفقت و رحم" اور یہ باعث بمعنی سبب ہے جو مرد سخی کی عطا و بخشش کو حرکت میں لایا اور دوسرا فقیر کی حاجت کا سدباب" اور یہ باعث بمعنی غایت ہے جس کی وجہ سے سخاوت و عطا حرکت میں آئی۔

اس تفصیل کے بعد یہ دعویٰ آسان ہو جاتا ہے کہ علم الاخلاق کی نظر میں "باعث" بمعنی "غایت" ہی زیادہ قابل توجہ اور لائق بحث ہے اور اخلاق کی قدر و قیمت کا اندازہ بہت کچھ اسی پر موقوف ہے۔

خدا نے انسان کو لذت و الم دونوں کے زیر فرماں بنایا ہے۔ اس لئے ہم اپنے تمام افکار میں انہی دونوں کو اپنا مذہب بنائے ہوئے ہیں، اور ہمارے تمام احکام اور زندگی کے تمام مقاصد کا یہی دونوں مرجع ہیں۔ اور جو شخص یہ دعویٰ کرتا ہے کہ اُس نے اپنے نفس کو ان دونوں کے اثر اور حکم سے آزاد کر لیا ہے۔ تو سمجھ میں نہیں آسکتا کہ وہ کیا کہتا ہے؟ کیونکہ انسان کا مقصد وحید ——— ایسے وقت میں بھی جبکہ وہ بڑی سے بڑی لذت کو چھوڑتا اور سخت سے سخت الم کو قبول کرتا ہے ——— طلب لذت اور ترک الم کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتا۔

دوسری جماعت کا خیال ہے کہ عمل کا باعث کبھی لذت بنتی ہے، اور کبھی اُس کے علاوہ دوسری چیز وہ کہتے ہیں۔

"واقعات شاہد ہیں کہ ہم بعض ایسے اعمال کا ارادہ کرتے ہیں جن کے ساتھ لذت[1] کا کوئی تعلق نہیں ہوتا۔

پھر "لذت" ہی کو ہمیشہ باعث قرار دینے والے حضرات بھی آپس میں مختلف الرائے ہیں

"کیا محض شخصی لذت اور حُبِ ذات ہی عمل کے لئے سبب اور اُس کی غرض و غایت ہیں یا عام انسانوں کی لذت اور اُن کا نفع یعنی" اجتماعی لذت و مفاد عامّہ" غایت بنا کرتے ہیں؟"

ان میں سے ایک گروہ پہلی صورت کا قائل ہے یعنی انسان کے لئے طبعی و فطری لحاظ سے حُبِ ذات اور لذتِ نفس ہی سبب و غایت ہیں اور دوسری کوئی چیز نہیں اور یہ انانیت کا ایک اثر ہے جو اپنی ذات کی بھلائی کے علاوہ دوسری کوئی بات نہیں دیکھتا لہٰذا اخلاق کا کام یہ ہے کہ اس تاثیر کو پست اور مضمحل کر دے تاکہ اس کا تعلق مفادِ عامہ اور مصلحتِ عام کے ساتھ قائم ہو سکے اور بعض کا خیال ہے کہ اخلاق کا کام یہ ہے کہ وہ نفس انسانی کو اس درجہ ترقی دے کہ انسان کا ملکہ "حب ذات" فنا ہو جائے تاکہ عمل کا سبب "ذاتی نفع" خود بخود ختم اور یہ عمل مردہ ہو کر

[1] اس پر تنبیہ ضروری ہے کہ ہمارے اس قول میں کہ "ہمیشہ عمل کا باعث لذت نہیں ہوتی" اور اس قول میں کہ "جس چیز میں ہم کوشاں ہیں اُس کا حصول انسان کے لیے لذت کا باعث ہے" بہت بڑا فرق ہے اس لئے کہ دوسرا جملہ تو محلِ اختلاف ہی نہیں ہے کہ ہم جس چیز کو حاصل کرنا چاہتے ہیں جب وہ وجود میں آجائے تو چاہنے والے کے لئے لذت کا باعث ہوتی ہے۔ لیکن پہلا جملہ یعنی "ہمیشہ لذت ہی باعثِ عمل ہے" محلِ اختلاف ہے۔

رہ جائے اور وہ یہ یقین کرنے لگے کہ اس کی لذت دخیر جماعت کی لذت دخیر کے اندر مضمر ہے۔

بہر حال یہ جماعت دقیق سے دقیق اعمالِ خیر کی تحلیل میں کچھ وکاوش کے بعد اعمال کا سبب "ذاتی منفعت" ہی کو بتاتی ہے۔ وہ کہتے ہیں۔

"وہ انسان اپنے نفوس کو دھوکا دیتے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ ہمارے فلاں کام کا باعث ادائے فرض یا عامۃ الناس کی منفعت ہے۔ پس کسی "ناصر و مددگار" کا یہ قول کہ اُس کے اس عمل کا باعث مظلوم کی حمایت اور حق کا اظہار ہے" یا کسی طبیب کا یہ دعویٰ کہ "اُس کے عملِ طب کا باعث مریض پر مہربانی اور اُس کی شفا کی خواہش ہے" وغیرہ وغیرہ ہرگز صحیح نہیں ہے۔ دراصل اُن کا مقصد ان دونوں باتوں میں سے ایک بھی نہیں ہوتا بلکہ ان اعمال سے اُن کا ارادہ ذاتی مصلحت مثلاً حصولِ مال، جاہ اور شہرت ہوتا ہے"

اس مذہب کے قائل میکافیل اور اس کے شاگرد ہیں اور یہ مذہب صرف دور از صداقت ہی نہیں ہے بلکہ اس کے تسلیم کر لینے سے انسانیت پر بھی سخت دھبّہ لگتا ہے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ بہت سے ایسے انسانی اعمال ہیں جن کا حُبِّ ذات سے ہرگز تعلق نہیں ہے، اور اُن سے کسی طرح منفعتِ ذاتی ظاہر نہیں ہوتی مثلاً والدین کے وہ بہت سے کام جو اولاد کی منفعت کے لئے صادر ہوتے ہیں یا صلحاء و اتقیاء کے وہ بہت سے اعمال جو خود اُن کے لیے اگرچہ انتہائی دُکھ اور مصیبت کا باعث بنتے ہیں مگر محض خدا کی مخلوق کے فائدہ کے لیے اُن سے وجود پذیر ہوتے ہیں۔

اور دوسرا گروہ اس کا قائل ہے کہ (فطری اور طبعی اعتبار سے) انسانی اعمال کے لئے کبھی ذاتی لذت و خیر باعث بنتی ہے، اور کبھی نفع انسانی اور مصلحتِ عام بہرحال "عمل" موثر کا ایک اثر ہے کہ جس کے لیے کبھی فطری ملکات، کبھی وراثت، اور کبھی ماحول سبب بنتے ہیں اور کبھی یہ جمع ہو کر باعث بنجاتے ہیں پس اخلاق کا کارِ منصبی یہ ہے کہ وہ ان کے درمیان تطابق پیدا کر کے ہر جانب کو ایسا مہذب و مرتب کر دے کہ ان میں کسی طرح تضاد باقی نہ رہے اور جو علماء یہ کہتے ہیں کہ اخلاق کی ڈیوٹی یہ ہے کہ "ترجیح ذات" کو مضمحل کرے "ایثار کے جذبہ کا خوگر بنائے تو درحقیقت یہ اجمال ہے اُس تفصیل کا جو سطور بالا میں مسطور ہے۔

چنانچہ قدیم علمی عہد میں اخلاق کے مبادی اِسی لیے وضع کیے گئے تھے کہ وہ ترجیح نفس کے خلاف جنگ کر کے انسان کو ایثار کی جانب راغب کریں، جیسا کہ مسطورۂ ذیل نصائح سے ظاہر ہوتا ہے۔

"لوگوں کے ساتھ وہ معاملہ کرو جو دوسروں سے اپنے لیے پسند کرتے ہو[1]"

"اپنے بھائی کے لیے وہی پسند کرو جو اپنے لئے پسند کرتے ہو[2]"

"بلند ہاتھ پست ہاتھ سے بہتر ہے" وغیرہ وغیرہ

---

[1] عن انس بن مالک عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا یؤمن احدکم حتی یحب لاخیہ او قال لجارہ ما یحب لنفسہ۔ (مسلم) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "تم اُس وقت تک مومن کہلانے کے مستحق نہیں ہو جب تک یہ صفت نہ پیدا کر لو کہ اپنے بھائی (یا فرمایا کہ) اپنے پڑوسی کے لئے وہی محبوب سمجھو جو اپنی ذات کے لئے محبوب سمجھتے ہو [3] عن ابن عمر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال "وھو یذکر الصدقۃ والتعفف عن المسئلۃ" الید العلیا خیر من الید السفلی والید العلیا المنفقۃ والسفلی ھی السائلۃ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقہ اور سوال سے پرہیز کا ذکر کرتے ہوئے ارشاد فرمایا اوپر کا ہاتھ نیچے کے ہاتھ سے بہتر ہے۔ اور اوپر کے ہاتھ خرچ کرنے والا ہاتھ ہے اور نیچے کا ہاتھ سوال کرنے والا ہاتھ ہے (بخاری و مسلم)

اور اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ یہ دیکھتے تھے کہ اس خاکدانِ عالم میں بیشتر شر و فساد کا باعث ترجیح نفس اور ایثار کا فقدان ہے۔

سنتھلیر نے "شرح مذہب افلاطون" میں لکھا ہے کہ انسان میں سب سے بدتر ایک عیب ہے "جو پیدائش کے وقت سے ہی ہم سب کا رفیق ہے، اور ہر شخص اُس کے متعلق سہل انکاری برتتا ہے اور اسی لیے تم کسی ایک کو بھی نہ پاؤ گے کہ وہ اس سے گلو خلاصی کے متعلق بحث کرتا ہو" اس عیب کو لوگ حُبِ ذات یا "ذاتی مفاد" کے نام سے پکارتے ہیں۔

اگرچہ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اُس حُبِ ذات کے لئے بھی بعض حالات میں صحیح جگہ ہے، بلکہ اُس کا وجود ضروری ہو جاتا ہے، اسی لیے طبیعت و فطرت نے اس کو ہم میں گوندھ دیا ہے۔ تاہم اس کا فطری و طبعی ہونا ہرگز اس کے منافی نہیں ہے کہ جب یہ جذبہ حد سے بڑھ جاتا ہے تو یہی ہمارے تمام معائب و جرائم کے لیے مستقل علت بن جاتا ہے کیونکہ بارہا یہ دیکھا گیا ہے کہ انسان کے دل میں جب یہ عقیدہ راسخ ہو جاتا ہے کہ ذاتی مفاد ہر قسم کے حق و صداقت کی مصلحتوں سے بلند و بالا اور برتر شے ہے تو اُس وقت بہت آسانی کے ساتھ وہ اہم سے اہم فریضہ سے بھی اندھا ہو جاتا اور حق، پاک، اور صادق سے صادق امور تک کے ساتھ بھی بدِ اندیشی کر گذرتا ہے۔

لہٰذا جو شخص اخلاقِ کریمانہ کا پیکر اور جلیل القدر ہستی بننا چاہتا ہے اس کے لیے کسی طرح بھی مناسب نہیں ہے کہ وہ اپنی ذات یا ذاتی مصالح کو محبوب اور مقدم سمجھے خواہ یہ انفرادی اور شخصی مصلحت خود اپنے لئے ہو یا کسی دوسرے شخص کے لیے وہ درجہ مطلوب نہ پا سکے گا اور ہزاروں ایسی ہلاکتوں میں پڑ جائیگا کہ ان سے نجات پانا مشکل ہو جائیگا

"ترجیح نفس" یا "ایثار" کا محرک کیا شے ہے اس کو روشن کرتے ہوئے بعض علماءِ نفسیات نے کہا ہے کہ ہر ایک عمل فطری ملکات میں سے کسی ملکہ کا اثر اور نتیجہ ہوتا ہے یا یوں کہئے کہ ہر ایک عمل کا باعث محرک کوئی ملکہ ہوا کرتا ہے پس اگر "عمل" ملکہ کی خواہش کے مطابق وجود پذیر ہوتا ہے تو اس کے حصول سے انسان "لذت" کا احساس کرتا اور اس میں اسی خاص لذت کا لطیف شعور پیدا ہو جاتا ہے اب اگر وہ اس عمل میں عام مخلوق اور مفادِ عامہ کے لئے "لذت" یا لذت کا لطیف شعور محسوس کرتا ہے تو اس کا دوسرا نام "ایثار" ہے اور اگر فقط اپنی ذات اور نفس کے لیے ہی لذت پاتا ہے تو اس کو "ترجیح نفس" کہتے ہیں۔

مثلاً ایک طبیب کو اپنے پیشہ میں دو ملکات سے تعلق ہوتا ہے ایک مخلوق کا اس کی جانب رجحان، اور دوسرا اس رجحان پر نفس کا احساسِ مسرت پس اگر اس نے اپنے اس کام کا رخ "لوگوں کو علاج کے ذریعہ نفع پہنچانے اور اُن پر اس سلسلہ میں اپنی توجہ و عنایت کو مبذول کرنے" کی جانب رکھا تو اس کا نام ایثار ہے — اگر اس نے اس رجحان کے ساتھ ساتھ اپنی تعریف اور اپنی پسندیدگی کی لذت کو بھی حاصل کیا ہے — اس لئے کہ ایثار کا "مدار" نفس پر مصائب جھیلنے اور لذتوں کو قربان کرنے ہی پر نہیں ہے بلکہ اس غرض و نہایت پر ہے جس کے حصول کا ہم ارادہ رکھتے ہیں۔ اور اگر صرف ذاتی فائدہ ہی کو پیش نظر رکھا تو یہ انانیت اور ترجیح نفس ہے۔

بہرحال ہم اگر کسی عمل سے عامۃ الناس کی بھلائی کا ارادہ رکھتے ہیں تو یہ "ایثار" ہے "خواہ ہم کو بھی اس سے لذت حاصل ہو" اور اگر اس عمل سے ہمارا مقصد صرف نفس ہی کی بھلائی ہے تو یہ "ترجیح نفس" ہے۔

اُثرۃ (ترجیحِ نفس) اور ایثار کے متعلق علماء اخلاق کی رائے

مسطورہ بالا بحث سے تو یہ بخوبی روشن ہو جاتا ہے کہ ترجیح نفس (خود غرضی) بذاتہ خلقِ حسن نہیں ہے اور ایثار اپنی حقیقت میں خُلقِ حسن ہے اس لئے علماء اخلاق عام طور پر اُثرۃ (ترجیحِ نفس) کی مذمت اور ایثار کی مدحت کرتے آئے ہیں۔

امام غزالیؒ "بیان الایثار وفضلہ" میں فرماتے ہیں :-

واما السخاء خُلُق من اخلاق الله تعالیٰ والایثار اعلیٰ درجات السخاء	سخاوت، اخلاقِ الٰہی میں سے ایک خلق ہے اور ایثار اس خلق کے اعلیٰ درجات میں سے ہے -

اور حافظ ابن قیمؒ ایثار پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں - ایثار، بخل کی ضد ہے اور یہ سخاوت اعلیٰ درجات میں سے ہے۔ اسلئے کہ سخاوت، جود اور احسان کے تین مراتب ہیں -

(۱) دوسروں پر خرچ کرنا اس کی ضروریات کے لیے کمی کا باعث نہ بنے اور یہ کہ اس پر شاق نہ گزرے -

(۲) دوسروں کو اس قدر داد دہش کرے کہ اپنے پاس یا اُسی قدر رہ جائے یا اس سے کم باقی رہ جائے -

(۳) ایک شے خود اپنی حاجت کے لئے ہے مگر اپنی حاجت پر صرف نہ کرے بلکہ اپنے نفس پر دوسروں کو ترجیح دے یعنی ترجیح نفس کے کامل متضاد رُخ کو اختیار کرے اس بلند درجہ کو ایثار کہتے اور اسی مرتبۂ بلند کے اختیار پر قرآنِ حکیم نے صحابہ رضی اللہ عنہم کی اس آیت میں مدح فرمائی ہے :-

یؤثرون علیٰ انفسھم ولو کان — وہ اپنے نفسوں پر دوسروں کو ترجیح دیتے ہیں

بھم خصاصۃ — اگرچہ ان ایثار کے ساتھ ان کی حاجت وابستہ ہو[1]

اور اس خُلق حسن کا وجود انسان پر اللہ تعالیٰ کا بڑا فضل ہے وہ جس کو چاہتا ہے اس فضل کو عطا کرتا ہے اور اللہ تعالیٰ فضل عظیم کا مالک ہے۔ پس جب تم لوگوں کو دیکھو کہ تمھارے ایثار کے مقابلہ میں اپنے لئے "ترجیح نفس" کو پسند کرتے ہیں تو تم کو یقین کرنا چاہئے کہ اللہ تعالیٰ نے تمھارے لئے خیر کو منتخب کر لیا ہے اور آگے چل کر فرماتے ہیں۔

اور یہ بھی واضح رہے کہ "ایثار" جیسا عظیم الشان خُلق حسن تین بواعث و محرکات کے بغیر عالم وجود میں نہیں آتا۔

(۱) حقوق اللہ اور حقوق انسانی کی عظمت کا لحاظ۔

(۲) بخل کے خلاف جذبہ۔

(۳) مکارم اخلاق کی جانب رغبت۔ یہ سہ محرکات اس لئے ضروری ہیں کہ انسان اگر حقوق کا احترام ضروری سمجھے گا تو بلاشبہ وہ ان کی ادا اور ان کی بجا رعایت اور ان کے ضیاع کی پوری حفاظت کر سکے گا نیز اگر اس کو بخل سے طبعی نفرت ہوگی تو اس میں جود و سخا حرکت میں آئے گی اور ایثار کے درجہ تک پہنچانے میں ممد و معاون ثابت ہوگی اور اگر مکارم اخلاق کی جانب میلان ہوگا تو اخلاق کریمانہ کے بلند درجہ "ایثار" کے وجود پذیر ہونے کے لئے قوی امکانات پیدا ہو جائیں گے۔

تاہم اس کے یہ معنیٰ نہیں ہیں کہ حقوق نفس یکسر لائق نظر انداز ہیں، یا انفرادی حقوق

[1] احیاء علوم الدین جلد ۳ ص ۲۲۱ [2] مدارج السالکین ج ۲ ص ۱۶۳، ۱۶۴ [3] ایضاً ص ۱۶۷

کے لئے کوئی جگہ نہیں ہے کیونکہ اگر نفس کے حق کو قطعاً فراموش کر دیا جائے تو انسان اجتماعی اور جماعتی حقوق کے لئے ایثار کرنے کے قابل ہی نہیں رہے گا اسی لئے حدیث صحیح میں ہے کہ جب ایک صحابیؓ نے ذات اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ درخواست کی کہ میرے پاس مالِ کثیر ہے اور میرے ورثہ میں صرف ایک لڑکی ہے تو کیا مجھ کو اجازت ہے کہ میں اپنا کل مال راہِ خدا میں دے دوں اور ایثار کی فضیلت کو حاصل کروں آپ نے ارشاد فرمایا نہیں کل مال خیرات نہ کرو تب میں نے دو تہائی اور نصف تک دینے کی اجازت طلب کی مگر آپ منع فرماتے رہے آخر میں نے عرض کیا اچھا ایک تہائی مال دے دوں آپ نے فرمایا خیر ایک تہائی کی وصیت کر سکتے ہو اور یہ بہت کافی ہے اور اس کے بعد ارشاد فرمایا "اپنی اولاد کو غنی چھوڑ کر مرنا اس سے بہتر ہے کہ تیری موت کے بعد اولاد فقر و فاقہ کی وجہ سے لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلا کر مانگتی پھرے۔"

"ایثار" میں اعتدال کے اس اصول کو امام غزالیؒ، حافظ ابن قیمؒ اور شاہ ولی اللہؒ نے بھی مختلف مقامات پر واضح کیا ہے اور عصر جدید کے مشہور عالم اخلاقیات اسپنسر نے بھی اپنے انداز میں اس حقیقت کو بیان کیا ہے ہربرٹ اسپنسر کہتا ہے کہ

> ترجیح نفس اور ایثار ان دونوں میں سے کسی ایک میں بھی مبالغہ کیا جائے تو اس سے مقصدِ اصلی ضائع ہو جاتا ہے اس لیے کہ اگر انسان (اپنی لذت ہی کو منشاءِ محض بنائے تو یہ حصول لذائذ کی بدترین راہ ہے کیونکہ ہر ایک انسان فطری طور پر دوسرے کا محتاج ہے اور یہی حال ایثار کا ہے۔ اس لیے کہ اگر انسان اپنے ہر عمل میں صرف دوسروں کے فائدہ کا ہی قصد کرنے لگے تو یہ خود ان ہی کے مصالح کے لئے عظیم ترین نقصان کا موجب ہوگا کیونکہ اس حالت میں وہ اپنے نفس کے مصالح کو ترک کر کے اس سے

بے پردا ہو جائے گا، اور نتیجہ یہ نکلے گا کہ وہ کمزور پڑ جائے گا اور پھر یہ دوسروں کی بھلائی اور اُن کے مصالح سے بھی عاجز و درماندہ ہو کر رہ جائے گا۔

(اور یہ کہنا کسی طرح صحیح نہ ہوگا "کہ اس کی بھلائی کے لیے کوئی دوسرا شخص عمل کرے گا" اس لیے کہ دوسرے میں یہ قدرت کہاں ہے کہ اُس کی حاجات و ضروریات سے اُس کے بتائے بغیر واقف ہو سکے۔ اور اپنی ذات کی طرح دوسرے کی فلاح و بہبود کر سکے[1]

اسپنسر کی بحث کا حاصل یہ ہے کہ نہ ہم کو محض ترجیحِ نفس کا عامل ہونا چاہیئے اور نہ محض ایثار کا، بلکہ ضرورت ہے کہ ان دونوں کے درمیان ہم ایک معتدل راہ اختیار کریں اور حسبِ موقع دونوں کو کام میں لائیں۔

اور جب انسان صحیح علم کی روشنی سے بہرہ ور ہو جاتا ہے تو اس میں ترجیحِ نفس اور ایثار دونوں کے صحیح استعمال کا فکرِ صحیح پیدا ہو جاتا ہے اور وہ اپنی بھلائی جماعت کی بھلائی میں دیکھنے لگتا ہے۔ اور اُس کو اپنا نفس، جسمِ کامل کا ایک "عضو" نظر آتا ہے اور وہ سمجھتا ہے کہ عضو کا فائدہ، جسم کا فائدہ ہے، اور جسم کا فائدہ عضو کا فائدہ۔ اور ان دونوں میں سے کوئی دوسرے سے جُدا نہیں کیا جا سکتا۔

خُلق

اخلاق کے نفسیاتی مباحث کی تفصیل و تشریح کے بعد اب "خلق" کی تعریف اس طرح کی جا سکتی ہے کہ "مسلسل کسی عمل کے وجود پذیر ہوتے رہنے سے ارادۂ انسانی اگر کسی عمل کا خوگر ہو جائے اور وہ اس کی عادت بن جائے تو اُس عادت بنیانے اور خوگر ہو جانے

---

[1] دیکھو ڈاٹا آف ایتھکس Data of Ethics

کا نام "خلق" ہے یا یوں کہہ دیجئے کہ انسانی رجحانات میں سے کسی رجحان کا اپنے استمرار اور تسلسل کی وجہ سے غالب آجانا "خلق" ہے پس اگر یہ رجحان اپنی حقیقت میں خوب اور بہتر ہے تو اس کا نام "خلق حسن" ہے اور اگر قبیح اور معیوب ہے تو اس کو "خلقِ سوء" (بدخلقی) کہا جاتا ہے۔

اب اگر کسی شخص میں کوئی رجحان خاص طور پر غالب نہ ہو اور وہ اُس کا خوگر بھی نہ ہوا ہو تو اُس رجحان کو خُلق نہ کہینگے۔ مثلاً ایک شخص حسب اتفاق داد و دہش کی جانب مائل ہوا اور کسی کو عطاء و بخشش کر دے مگر اُس کا عادی نہ ہو، اور کسی دوسرے موقع پر جمع و دولت کی جانب اُس کا میلان ہو اور وہ خرچ سے ہاتھ روک لے مگر اس کا بھی خوگر نہ بنا ہو تو ایسا شخص نہ کریم ہے نہ بخیل اور اس صفتِ خاص میں اس کو کسی مستقل خُلق کا مالک نہیں کہا جا سکتا۔

دنیا میں ایسے بہت سے انسان ہیں جو اس معنی کے اعتبار سے صاحبِ اخلاق نہیں کہے جا سکتے کیونکہ اُن کے میلانات و رجحانات کے اندر جلد جلد تغیر ہوتا رہتا ہے اُنہوں نے اگر کسی کریم کو دیکھا تو طبیعت کرم کی طرف مائل ہوگئی اور نیک خرچ پر آمادہ ہوگئے، اور اگر کسی بخیل سے واسطہ پڑگیا اور اُس نے بُخل کی طرف متوجہ کر دیا تو ادھر جُھک گئے اور بُخل اختیار کر بیٹھے۔ غرض کبھی کسی ایک حالت پر قائم نہیں رہتے۔

کسی صفت کا عادت یا خوبن کر "خلق" کہلانا اور حسب اتفاق اعمال کا صدور خُلق نہ سمجھا جانا اس حقیقت کو روشن کرتا ہے کہ دراصل "خُلق" ایک نفسیاتی صفت وکیفیت کا نام ہے اور اس لئے وہ انسان کی ذات سے جُدا کوئی شے نہیں ہے البتہ اس نفسیاتی صفت کا ایک خارجی مظہر ضرور پایا جاتا ہے جس کو علم الاخلاق کی اصطلاح

ہیں "کردار" کہتے ہیں اور یہی کردار کسی "خلق" کی موجودگی کے لئے دلیل اور مظہر بنتا ہے۔
مثلاً جب متشابہ اسباب و حالات میں ایک شخص داد و دہش اور سخاوت سے متصف پایا جائے اور اس نیک صفت کا خوگر نظر آئے تو اس کا یہ کردار دلیل ہے اس امر کی کہ یہ شخص کریم الاخلاق ہے لیکن اگر یہی عمل حسب اتفاق کبھی کبھی اس سے صادر ہوتا ہو مگر اس کا کردار نہ بن سکا ہو تو اس عمل کا گاہے گاہے وجود پذیر ہونا "خلق" نہیں کہلایا جا سکتا۔

بہر حال جس طرح درخت اپنے پھل سے پہچانا جاتا ہے اُسی طرح خُلقِ حسن ان اعمالِ صالحہ سے پہچانا جاتا ہے جو ایک خاص نظم و انتظام کے ساتھ عالمِ وجود میں آتی ہیں

خُلق کی تربیت

گذشتہ صفحات میں یہ واضح ہو چکا ہے کہ "خُلق" میں تبدیلی بھی ہو سکتی اور اس کو تربیت بھی دی جا سکتی ہے تو اب اُن اُمور کو زیر بحث لانا ضروری ہے جو خُلق کی تربیت کے لئے مفید ہوں کیونکہ ایسے بہت سے اُمور ہیں جن کو ہم خُلق کی ترقی و تربیت میں معین و مددگار پاتے ہیں۔

(۱) وسعتِ نظر کی تخلیق۔ جدید علماءِ اخلاق میں سے ہربرٹ اسپنسر اس کو بہت زیادہ اہمیت دیتا ہے اور یہ صحیح بھی ہے۔ اس لیے کہ کوتاہ اندیشی بہت سے رذائل کا منبع اور معدن بنتی ہے، اور کوتاہ عقلی و کور دماغی سے کسی صورت میں بھی بلند اخلاقی پیدا نہیں ہو سکتی۔ علماءِ اسلام تو عموماً اسی رائے پر متفق ہیں اس لئے کہ قرآنِ حکیم نے جگہ جگہ خاندان، نسل، قوم اور مذہبی گروہ بندی کو تنگ نظری اور کوتاہ اندیشی قرار دے کر انسان کو حق و صداقت کے تجسس و قبول کے لئے وسعتِ نظر و فکر کی دعوت دی اور روشن دلائل و براہین کو اس کا ذریعہ ٹھہرایا۔ چنانچہ جب مشرکین مکہ نے بت پرستی کے جواز

میں یہ کہا کہ ہمیں اس کے حسن و قبح سے کوئی مطلب نہیں ہمارے لئے یہ کافی ہے کہ ہم نے آباواجداد کو اسی مشرب پر پایا تو قرآنِ حکیم نے ان کی اس نسلی عصبیت و کوتاہ نظری کا رد کرتے ہوئے کہا کہ اگر باپ دادا حقیقت سے بے بہرہ اور گم کردہ راہ ہوں تب بھی ان کی پیروی پر جمود ایک لغو اور باطل حرکت ہے اللہ تعالیٰ نے عقل اس لئے عنایت فرمائی ہے کہ انسان اس کے ذریعہ روشنی اور راہِ مستقیم کو تلاش کرے اور یہ جب ہی ممکن ہے کہ نظر و فکر کا دامن وسیع ہو اور نسلی عصبیت کی کوتاہ بینی سدِ راہ نہ بنے

بہت سے ایسے غیر متمدن اور وحشی قبائل ہیں جن کا یہ اعتقاد ہے کہ "انصاف" صرف اپنے ہی افراد کے ساتھ کرنا ضروری ہے اور غیروں کا مال چھین لینا، اور اُن کا خون بہا دینا، یہ کوئی ظلم یا ناانصافی کی بات نہیں ہے، تو یہ سب کوتاہی عقل ہی کے نتائج ہیں اگر فکر کا دائرہ تنگ ہوگا تو پھر اُس سے اخلاق بھی دنی اور پست ہی پیدا ہونگے جیسا کہ ہم ترجیح نفس (انانیت) کی صورت میں رات دن مشاہدہ کرتے ہیں کہ ایسا شخص بجز اپنی ذات کے فائدہ کے اور کچھ پسند نہیں کرتا، اور وہ یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ میرے علاوہ عالم میں کوئی وجود خیر اور بہتری کا مستحق نہیں ہے۔

تنگ دامنی فکر، کوتاہی عقل، اور انانیت ان سب کا علاج یہی ہے کہ نظر و فکر کے دائرہ کو وسیع کیا جائے اور یہ سمجھنے کی سعی کی جائے کہ جماعت میں اس کی صحیح قدر و قیمت کیا ہے اور یہ کہ وہ جسم (جماعت) کا ایک عضو (فرد) ہے اور اُس کا یہ گمان صحیح نہیں ہے کہ وہ "دائرہ کا مرکز" ہے بلکہ جماعت کے دوسرے افراد کی طرح محیط پر ایک "نقطہ" کی طرح ہے۔

تنگ نظری، انسان کی عقل کو شل اور مفلوج کر دیتی، اور حق بینی سے محروم رکھتی ہے۔ اور عقل سے جو احکام صادر ہوتے ہیں (خواہ وہ احکام علمیہ ہوں یا اخلاقیہ) اُن کو ناقص یا باطل کر دیتی ہے۔

ایک پروفیسر نے کیلیفورنیا یونیورسٹی میں ایک مجلسِ مذاکرہ منعقد کی اور بر سبیل تذکرہ یہ بیان کیا کہ الاسکا کے بعض پہاڑ کیلیفورنیا کے پہاڑوں سے زیادہ بلند ہیں ختمِ مجلس کے بعد ایک طالب علم آگے بڑھا اور کہنے لگا کہ

"آپ کی مجلسِ مذاکرہ میں بعض باتیں ایسی تھیں جن سے میرے رجحاناتِ قلبی کو صدمہ پہنچا۔ ہم کیلیفورنیا کے باشندے ہرگز اس کو برداشت نہیں کر سکتے کہ ہمارے کان یہ سُنیں کہ کسی مقام کے پہاڑ بھی ہمارے پہاڑوں سے بلند ہیں"

یہ کوتاہ عقلی کی ایک روشن مثال ہے کہ اُس میں اُس کی وطنیت نے اتنا بھی حوصلہ نہ چھوڑا کہ وہ یہ سُن سکے کہ اُس کے پہاڑوں سے دوسری جگہ کے پہاڑ بلند ہیں۔

اِس کشمکشِ حیات میں انسانوں کی بہت بڑی تعداد اسی تنگ نظری کی شکار ہے اور اسی تنگ نظری سے اُن کے اعمال صادر ہوتے اور اُن کے اخلاق وجود پذیر ہوتے ہیں اس سلسلہ میں عبرت کے لئے وہ مناظر کافی ہیں جو مختلف مذاہب کی پیرو جماعتوں کے درمیان بغیر کسی صحیح سبب کے جنگ و پیکار کی صورت میں نظر آتے ہیں۔ یہی "مذہبی تنگ نظری" ہے جس نے لاکھوں انسانوں کے خونِ ناحق سے ہاتھ رنگے، فتنہ و فساد اور قتل و غارت کو جائز رکھا، اور مذہب جیسی پاک اور مقدس شے کو بھی اس آلودگی سے محفوظ نہ رہنے دیا، اور صرف یہی نہیں بلکہ اگر تم ایک قوم کا دوسری قوم کے ساتھ کیا طریقِ عمل رہا ہے، اس کا جائزہ لوگے، اور یہ معلوم کروگے کہ کسی ایک قوم کا فرد دوسری اقوام

کے عادات واعمال پر کس قسم کا حکم لگاتا ہے؟ تو تم کو معلوم ہوگا کہ وہ اپنی قوم کے حق میں سخت گروہ بند نظر آئے گا، اور اُس کے معاملہ میں ہرگز منصف ثابت نہ ہوگا۔ اور بیجا جانبداری کرتا ہوا پایا جائے گا۔ اور قومی تعصب کا یہ سلسلہ اُس کو اس حد تک بھی پہنچا دیا کرتا ہے کہ وہ ظلم کو عدل اور عدل کو ظلم شمار کرنے لگتا ہے۔ چند صدیوں سے یورپ کے دیو استبداد نے قومیت اور وطنیت کے نام سے دوسری قوموں اور ملکوں پر مظالم اور بربریت کا ایسا بے پناہ اور ہولناک جال سجھایا ہے کہ اُس کے سامنے تاریخ عالم کے ظلم و استبداد کی وہ سب داستانیں گرد ہو کر رہ گئیں جو کسی قسم کی بھی "تنگ نظری" کے باعث صفحۂ دنیا پر وجود میں آچکی ہیں۔ اس لئے بلاشبہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ یورپین قومیت و وطنیت کی "تنگ نظری" کے سامنے ہر قسم کی تنگ نظریاں ہیچ ہیں، فرق صرف اس قدر ہے کہ اور کوتاہ نظریوں کا نام جہالت ہے اور دورِ جدید کی ان تنگ نظریوں کا نام علم اور روشنی ہے۔

انسان کا اس گروہ بندی اور تنگ نظری سے اس وقت تک نجات پانا مشکل ہے جبتک وہ "حقیقت" کا والہ و شیدا نہ بن جائے اور اس کی محبت تمام مصنوعی حدود پر غالب نہ آجائے کیونکہ "نظرِ حقیقت" ہی ایسا تریاق ہے جو ذاتی اور جماعتی دونوں قسم کی کوتاہ اندیشیوں اور تنگ نظریوں سے نجات دلاتی ہے۔

اس حالت پر پہنچ کر بلاشبہ وہ وسیع النظر ہو جائے گا اُس کی قوت، فیصلہ صحیح ہو جائے گی اور اُس کے نتیجہ میں اُس کی اخلاقی زندگی میں رفعت و بلندی جلوہ گر نظر آنے لگیگی۔

اسلام نے "تفکر فی خلق اللہ" کی دعوت اسی بنا پر دی ہے کہ انسان جس قدر خالق کائنات کی مخلوق میں فکر و غور سے کام لے گا اُس کی وسعت نظر اسی قدر ترقی کرتی جائے گی اور وہ خدا اور بندہ کے درمیان اور مخلوق خدا کے باہم صحیح حقوق و فرائض کو پہچان

سکے گا۔ حضرت ابوالدرداء رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:۔

تفکر فی ساعۃ خیر من قیام لیلۃ[1] — ایک گھڑی کا غور و فکر رات بھر کی عبادت سے بہتر ہے

اچھوں کی صحبت

دوسری چیز جس سے "خلق" تربیت پاتا ہے نیکوں کی صحبت ہے اس لئے کہ انسان تقلید کا بہت عاشق اور حریص ہے اور جس طرح وہ اپنے ماحول کے انسانوں کی ہیئت و صورت کی نقل اُتارتا، اور پیروی کرتا ہے اُسی طرح اُن کے اعمال و اخلاق کی بھی تقلید کرتا ہے۔

ایک دانا کا قول ہے:۔

"تم مجھ کو اپنے ہم جلیس کا حال بتاؤ تو میں تم کو بتا دوں گا کہ تم کون ہو اور کیا ہو۔"

چنانچہ بہادروں کی صحبت بزدلوں کے دلوں میں بھی شجاعت پیدا کر دیتی ہے، اسی طرح دوسری صفات کا حال ہے کہ صحبت اپنا اثر کئے بغیر نہیں رہتی۔

اسلامی علم الاخلاق میں بھی اس کو بہت اہمیت حاصل ہے چنانچہ سرور کائنات ہادی اعظم محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد عالی ہے:۔

الوحدۃ خیر من جلیس السوء	بُرے ہم نشین کے مقابلہ میں تنہائی بہتر ہے اور
والجلیس الصالح خیر من الوحدۃ	اچھے آدمیوں کی ہم نشینی تنہائی سے بہتر ہے[2]

اور حضرت ابوالدرداء رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:۔

من الناس مفاتیح للخیر مغالیق للشر	بعض لوگ نیکیوں اور بھلائیوں کے لئے
وہم بذلک اجر ومن الناس مفاتیح	کنجیاں اور برائیوں کے تالے ہیں اور اس
للشر مغالیق للخیر وعلیہم بذلک اجر	کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کے پاس اُن کے لیے

[1] عن ابی الدرداء ابن عساکر [2] عن ابی ذر بیہقی فی شعب الایمان

اجر و ثواب ہے اور بعض لوگ برائیوں کی
کنجیاں اور بھلائیوں کے تالے ہیں اور ان کی
دیت اللہ تعالیٰ کی جانب سے ان پر گناہوں
کا بوجھ ہے۔[1]

اور قرآن عزیز نے تو یہ حکم دے کر
کونوا مع الصّادقین — سچے بولنے والوں کے رفیق ہو
اس حقیقت کو نمایاں طور پر آشکارا کر دیا ہے۔ مثلاً نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے
جوامع الکلم اس کی زندہ جاوید شہادت ہیں۔ چنانچہ ارشادات عالی ہیں:-

العفو لا یزید العبد الا عزًّا — کسی شخص کو اس کی برائی پر معاف کر دینا معاف کرنے والے کی عزت کو دو بالا کرتا ہے۔

ان البر والصلۃ لیطاولن الاعمار ویعمران الدیار ویکثران الاموال ولو کان القوم فجارًا — اگر کسی بستی کے لوگ اچھے اعمال کے خوگر بھی نہ ہوں تب بھی دوسروں کے ساتھ بھلائی اور صلہ رحمی کا خوگر ہونا عمروں کی درازی، شہروں کی آبادی و رونق اور مال کی بہتات کا باعث ہوتا ہے

الصدق دین — راست گوئی دین ہے

الصمت سیّد الاخلاق — برائی سے سکوت سب سے بڑا خلق ہے

دین المرء عقلہ ومن لا عقل لہ لا دین لہ — انسان کا دین اس کی عقل کے ساتھ وابستہ ہے اور جو صاحب عقل نہیں وہ دین سے محروم ہے

---

[1] کنز الاعمال منقول از ابن عساکر

ان اللہ تعالیٰ یحب عن عبادہ الغیور	اللہ تعالیٰ اپنے غیرتمند بندے کو بہت پسند کرتا ہے۔

بہت سے مشاہیر نے کمالِ شہرت کے متعلق بیان کیا ہے کہ ان کو یہ دولت کسی ایک یا چند ایسے نیکوکار انسانوں کی صحبت سے نصیب ہوئی جن کی نیکی نے اُن میں اثر کیا اور اُن کے خوابیدہ جوہر اس کی وجہ سے بیدار ہو گئے اور پھر وہ مشاہیر و ناموران دنیا میں شمار ہونے لگے۔

(۳) مشاہیر اور جلیل القدر رہنماؤں کی سیرت کا مطالعہ ـــــ یہ اس لئے کہ اُن کی "زندگی" پڑھنے والے کے سامنے تصویر بن کر آجاتی اور اُس کو اُن کی تقلید و اتباع کا الہام کرتی ہے کیونکہ جب کبھی مشاہیر اور قومی ہیروؤں کی زندگی کے حالات پڑھے جائیں تو ناممکن ہے کہ پڑھنے والے کے دل میں یہ محسوس نہ ہو کہ ایک نئی روح ہے جو اُس کے قالب میں پھونکی جا رہی ہے، اور اس طرح اُس کے عزائم میں ایسی حرکت پیدا ہو جاتی ہے کہ وہ بڑے سے بڑے کام پر آمادہ ہو جاتا ہے۔ اور ایسا بارہا ہوا ہے کہ جب کسی نے کوئی بڑا کام کیا ہے تو اس کا باعث وہ واقعہ بنا ہے جو کسی عظیم الشان رہنما یا جلیل القدر ہیرو سے منسوب اُس کے سامنے بیان ہوا ہے۔

اور اس نوع کے قریب قریب "امثلہ" اور "اقوالِ حکمت" ہیں، یہ بھی نفس میں قوتِ عمل کو بڑھاتے اور ترقی دیتے ہیں اور ذہن میں اُن کا حضور بہت زیادہ آسانی کے ساتھ ہو جاتا ہے۔ اور ان امثال و حکم میں مجموعۂ معانی اس طرح مرکوز ہوتے ہیں جس طرح پانی کے قطروں میں بخارات پھیلے ہوئے ہوتے ہیں۔

(۴) اعمالِ خیر میں سے کسی مفید عام نوعِ عمل پر اقدام ـــــ تربیتِ خلق کے

سلسلہ میں جس علاج کے مفید اور کارگر ہونے کو بہت زیادہ اہمیت دیجا سکتی ہے وہ یہ ہے کہ انسان اپنے لئے اعمالِ خیر میں سے ایسی نوعِ عمل کو مخصوص کرے جو مفیدِ عام ہو، اور اس طرح اس کو اپنا نصب العین اور منتہائے نظر بنائے کہ جو کچھ بھی کرے اُس کے اثبات و تحقیق کے لئے ہی کرے اور اس مقصد و غایت کے لئے بہت سے اعمال خیر پیدا ہیں اس لئے انسان مختار ہے کہ وہ اپنے استعداد اور اپنے رجحانات کے مطابق اُن میں سے جس کو چاہے پسند کرلے۔ مثلاً علمی مباحث اور اُن کا نقد و تبصرہ اور اقتصادی، سیاسی مذہبی سلسلہ سے متعلق مسائل علمی و عملی میں قومی و ملی نشو و نما کے لئے جد و جہد۔ ان میں سے کسی نہ کسی شاخ سے انسان کو ضرور لگاؤ ہوتا ہے اور وہ اُس کا عاشق و فدائی کہا جاتا ہے، اور یہی وہ ذرائع ہیں جن کی وجہ سے اُس میں دوسروں سے محبت کرنے کا جذبہ بڑھتا اور فضیلت کو اُس کے اندر عمدہ غذا اور بہترین نشو و نما کا موقع ملتا ہے۔ اور اگر یہ نہیں ہے تو پھر انسان کی زندگی نہایت تنگ و تاریک اور حقیر زندگی ہے جو فکر ذات کے محدود دائرہ کا قدرتی تقاضہ ہے۔

(۵) نفس کو ایسے اعمال کا خوگر بنانا جس سے اس کے طبعی رجحانات و عواطف کا زور ٹوٹ سکے اور اس کو مغلوب کیا جا سکے اس کے لئے ازبس ضروری ہے کہ روزانہ کم از کم ایک کام ایسا ضرور کیا جائے جس سے نفس میں اطاعت کی خو پیدا ہو اور قوتِ مقابلہ کو تقویت پہنچے اور یہ سلسلہ اس وقت تک جاری رہے کہ نفس داعی خیر کو لبیک کہنے لگے اور داعی شر کا نافرمان بن جائے۔

ارسطو کہا کرتا تھا:۔

"جب انسانی اخلاق میں سے کوئی خلق حدِ اعتدال سے متجاوز ہو جائے تو اُس کو

اعتدال پر لانے کی ترکیب یہ ہے کہ اُس کی ضد کی جانب میلان اختیار کیا جائے۔ پس
اگر نفس میں کوئی شہوانی جذبہ قدرے حد اعتدال سے بڑھتا ہوا محسوس ہو تو ضروری
ہے کہ نفس کو قدرے زہد کی جانب مائل کر کے اُس کو کمزور کر دیا جائے۔"

یہ امر قابلِ لحاظ ہے کہ انسان اگر بُرے خُلق سے نجات پانا چاہتا ہے تو اس کی خیر
اسی میں ہے کہ وہ اس کے فکر و غم میں مبتلا نہ رہے۔ اور اس بارہ میں اپنے نفس کو طویل محاسبے
سے پریشان نہ کرے بلکہ اس کی کوشش کرے کہ اُس کی جگہ ایک نیا اچھا خُلق پیدا ہو جائے
اس لئے کہ فکر اور محاسبہ میں طول دینا کبھی انقباضِ نفس کا باعث ہو جاتا اور یہ احساس پیدا
کر دیتا ہے کہ نفس اس معاملہ میں بید کمزور اور ناقص ہے، اور اس طرح اعتمادِ نفس جاتا رہتا
ہے جو بید مضر ہے اور اگر اس کے برعکس سابق خُلقِ بد کی جگہ نئے خلقِ نیک کے پیدا کرنے
کی سعی کی جائے گی تو اُس کے نفس میں نشاط اور سرور پیدا ہو گا اور اُس کے سامنے اُمید کا
دروازہ کھل جائے گا۔

پس اگر کوئی شخص "شرابی" ہے تو اُس کو اس فکر میں گھلنے کی ضرورت نہیں کہ وہ
شرابی ہے بلکہ صرف اسی قدر توجہ کافی ہے کہ اس کی یہ عادت بدل جائے اور اس کے لئے
اُس کو چاہئے کہ وہ اپنی توجہ کو کسی جدید اچھے عمل کی طرف پھیر دے۔ مثلاً کسی دلچسپ کتاب
کا مطالعہ، یا کسی ایسے اہم کام میں مصروفیت، جو اُس کی تمام توجہ کو اپنی طرف جذب
کرے، اور اُس کی شراب نوشی کو یکسر بھلا دے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص اپنے اوقات کو
فضول مقامات میں، یا لہو و لعب کی مجلس میں ضائع کرتا ہے تو اُس کو چاہئے کہ وہ تبدیلِ
مقام کر کے کسی نئی جگہ اور نئی مجلس کو اختیار، اور اپنے نفس میں مفید کاموں کی محبت، پیدا
کرے۔ اس طرح یقیناً اس کی "بُری عادت" "اچھی عادت" میں تبدیل ہو جائے گی، اور وہ

کافی نشاط و سرور محسوس کرے گا۔

وجدان ۔ ضمیر

انسان اپنے نفس کی گہرائی میں ایک قوت کو محسوس کرتا ہے جو اُس کو بُرے کام سے اُس وقت روکتی ہے جب وہ اُس کے کرنے پر ترغیب دیا جاتا ہے، اور وہ برابر اُس کے درپے رہتی ہے کہ کسی طرح اُس کو وہ عمل نہ کرنے دے، اور جب وہ اس عمل پر اصرار کرتے ہوئے اُس کو شروع کر دیتا ہے تو وہ اثناءِ عمل میں محسوس کرتا ہے کہ اس قوت کے اثر کو نہ ماننے کی وجہ سے اُس کو راحت و اطمینان اور سکونِ قلب حاصل نہیں ہے حتیٰ کہ اگر وہ اس عمل کو کر گذرتا ہے تو پھر یہ قوت اُس کو اس عمل پر زجر و توبیخ کرتی اور وہ اپنے کئے پر نادم نظر آتا ہے۔

اسی طرح یہ قوت اُس کو "واجب اور ضروری اعمال" کے کرنے کا حکم دیتی ہے، اور اگر وہ حکم کے زیرِ اثر اس عمل پر اقدام کرتا ہے تو پھر یہ اُس کے دوام و استمرار پر جری بناتی ہے، اور جب وہ اس کو مکمل کر لیتا ہے تو اطمینان اور راحت پاتا اور نفس کی رفعت و بلندی کو محسوس کرتا ہے۔

اسی آمر و ناہی (حکم کرنے والی اور منع کرنے والی) قوت کا نام "وجدان" ہے۔ اور انسان میں یہ قوت، عمل سے پہلے عمل کے ساتھ اور عمل کے بعد برابر کارِ خیر، نظر آتی ہے۔

عمل سے پہلے ضروری عمل کی ہدایت کرتی، اور ناواجب عمل سے خوف دلاتی ہے اور عمل کے ساتھ ساتھ وہ کرِ عملِ صالح کے اہتمام، اور عملِ بد سے پرہیز پر بہادر

بناتی رہتی ہے اور عمل کے بعد اطاعت وفرمانبرداری کی حالت میں راحت وسرور لے کر آتی اور نافرمانی کی صورت میں ذلت وندامت عطا کرتی ہے۔

ہم اس وجدان کا احساس اس طرح کرتے ہیں کہ گویا وہ ایک آواز ہے جو سینہ کی گہرائی سے بلند ہو رہی ہے اور ہم کو ضروری کاموں کا حکم کرتی اور اس کے نہ ماننے پر خوف دلاتی ہے، "اگرچہ ہم کو اُس کے حکم کی تعمیل میں امید جزا، اور اُس کی مخالفت میں خوفِ سزا مطلق نہ ہو"

غور کیجئے کہ ایک محتاج کو ایک چیز پڑی ہوئی ملتی ہے، اور اُس کو یقین ہے کہ اُس کے پروردگار کے سوا کوئی شخص اُس کو نہیں دیکھ رہا ہے اور نہ وہ قانونی دسترد میں آسکتا ہے۔ لیکن اس یقین کے باوجود وہ مالک کے پاس جا کر اُس کو سونپ دیتا یا حکومت میں داخل کرتا ہے تو فیصلہ کیجئے کہ اُس کو کس شئے نے اُس پر آمادہ کیا؟ وجدان نے! ضمیر نے! کیونکہ یہاں وجدان یا ضمیر کے علاوہ اور کوئی شئے نہیں ہے۔ وہ انسان کو ادائے فرض پر صرف خارجی ثواب وعقاب کی وجہ ہی سے برانگیختہ نہیں کرتا بلکہ نفس کو راحت دینے اور ندامت کے عذاب سے محفوظ رکھنے کی غرض سے آمادہ کرتا ہے۔ بعض علما یہ کہتے ہیں۔ انسان اپنے اندر دو آوازیں محسوس کرتا ہے ایک صوتِ وسواس اور دوسری صوتِ وجدان۔ اور دونوں ایک دوسری کے مقابلہ میں نفرت ورغبت کی آوازیں ہیں۔ یہ اس لئے کہ انسان میں دو قسم کے رجحانات پائے جاتے ہیں بھلائی کا رجحان اور بُرائی کا میلان پس جب کبھی بُرائی کے رجحان کا قلع قمع ہو جاتا ہے تو انسان اپنے اندر وسواس واغوا کی آواز کو سُنتا ہے کہ وہ اُس کو شر سے روک رہی۔ اور خیر کی جانب بُلا رہی ہے اس لیے یوں کہنا چاہئے کہ وسواس شر کی آواز ہے جو خیر کے غالب آنے کے وقت سُنی جاتی ہے، اور وجدان، خیر کی آواز ہے جو شر کے غالب آجانے کی حالت میں سنائی دیتی ہے لہذا

صالح اور نیک انسان وہ ہے جو شفقت، عدل، اور کرم جیسی عمدہ صفات کے رجحانات کو زندہ رکھے اور اُن کی متضاد صفات کے میلانات کا قلع قمع کر دے - اور صورتِ وسواس کی جانب مطلق توجہ نہ دے مگران رجحانات کے قلع قمع ہو جانے کے باوجود کوئی ایسی شئے ضرور موجود رہتی ہے جو ہر وقت اس تاک میں ہے کہ ان رجحانات بد کے لئے کہیں ذرا سا سر اٹھانے کا بھی موقعہ ہاتھ آجائے تو وہ نمایاں ہو سکیں - اور انسان کو شر کی جانب بہکا لیجائیں - ان ہی کو وسواس (Temptation) کہتے ہیں -

اور اس کے برعکس خبیث انسان وہ ہے جو ظلم، انانیت، جیسے رجحانات کو حیات تازہ بخشے اور باقی رکھے، اور خیر کے رجحانات کو فنا کرتا رہے، مگر یہ تباہ شدہ رجحانات کسی نہ کسی منفذ سے ظاہر ہوتے اور اُس کو اپنی اطاعت اور فرمانبرداری کی دعوت دیتے، اور بدی کے راستے پر قائم رہنے سے خوف دلاتے رہتے ہیں اسی آواز کا نام وجدان یا ضمیر (Conscience) ہے -

یہ بھی واضح رہے کہ وجدان کے پیغاماتِ امر و نہی انسان کے درجاتِ رفعت و بلندی کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں. کیونکہ ایک انسان ایک عمل پر اپنے وجدان میں سخت ملامت و نفرت محسوس کرتا ہے لیکن دوسرا انسان اُسی عمل پر اپنے وجدان میں یہ بھی محسوس نہیں کرتا کہ یہ کوئی بُرا کام بھی ہے -

اس لئے بہترین انسان وہ ہے جو "انسانیت کے اعلیٰ مرتبہ" پر فائز ہو اور اُس کے وجدان کا شعور نہایت تیز اور ذکی الحس ہو -

وجدان کا نشو ونما حیوانات میں بہت سے ایسے گروہ ہیں جن میں خاص خاص عادات پائی جاتی ہیں اور آپس میں اُن عادات ہی کی بنا پر وہ پہچانے جاتے ہیں اور اُن کے

افراد میں سے جو فرد بھی اُن مخصوص عادات کی مخالفت کرتا ہے وہ گروہ کے نزدیک قابلِ سزا سمجھا جاتا ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان میں سے ہر فرد کچھ نہ کچھ یہ شعور ضرور رکھتا ہے کہ ہمارے لئے کچھ ایسے کام ہیں جو کرنے کے ہیں، اور کچھ ایسے جو نہ کرنے کے ہیں۔

چیونٹی، شہد کی مکھی اور کتا اسی قسم کی جماعتوں میں سے ہیں، ان کو ادائے فرض کے لئے ایک قسم کا ادراکِ طبعی حاصل ہے۔ اور کُتا اگر انسان کی صحبت میں رہنے لگتا ہے تو اُس کا یہ شعور اور بھی ترقی کر جاتا ہے، اور اگر کبھی خفیہ طور سے وہ کسی جرم کا ارتکاب کر بیٹھتا یا اپنے مالک کی مرضی اور حکم کے خلاف کچھ کر گذرتا ہے تو اُس کے بعد ہم اُس کو ایک قسم کے اضطراب و قلق میں مبتلا پاتے ہیں، یہ دراصل وجدان ہی کا جرثومہ ہے جو اس کیفیت کا موجب بنتا ہے۔ اور یہی جرثومہ اگر اُس میں زیادہ ترقی کر جاتا ہے تو پھر انسان کی طرح اُس میں بھی نمایاں نظر آنے لگتا ہے۔

پس جبکہ انسان "فطرۃً" اجتماعی زندگی کی جانب مائل ہے تو اُس کی تخلیق بھی اسی طرح ہوئی ہے کہ اُس کا رجحان ایسے اعمال کی طرف ہو جن سے اُس کی جماعت راضی اور خوش ہو، اور وہ ایسے اعمال کا مخالف ہو جن کو جماعت قابلِ نفرت سمجھے۔

یہ جرثومہ ایک چھوٹے سے بچے کے اندر تک پایا جاتا ہے، کبھی اُس پر اگر شرمندگی کے آثار طاری ہوتے ہیں تو ہم اُن کو اُس کی نگاہ سے پہچان لیتے ہیں، اور اُس کا اضطراب و قلق ہم کو یہ بتا دیتا ہے کہ اُس سے ضرور کوئی خطا سرزد ہوئی ہے۔

انسان میں یہ جرثومہ اُس کے جسمانی نشوونما کے ساتھ ساتھ بڑھتا رہتا ہے یہاں تک کہ وہ انسان کو اس حد پر پہنچا دیتا ہے کہ جب وہ ادائے فرض سے عہدہ برآ ہوتا ہے تو اس کو مسرت و خوشی اور فرحت و انبساط سے مالا مال کر دیتا ہے۔ اور اگر ادائے فرض

کے خلاف اُس سے کوئی کام سرزد ہو جاتا ہے تو اُس کو تاسف و ندامت سے گھُلا دیتا ہے

انسان میں اگرچہ یہ "شعور" طبعی اور فطری ہے اس لیے جاہل انسان میں بھی پایا جاتا ہے۔ مگر انسان کے تمام قویٰ و ملکات کی طرح "تربیت" اُس کو بھی بیش از بیش ترقی دیتی رہتی ہے۔

چنانچہ وحشی انسان میں "یہ شعور" اُسی طرح سادہ حالت میں پایا جاتا ہے جس طرح بول چال، معرفت، پہچان اور اجتماعی حالت کے بارہ میں وہ ایک سادہ انسان نظر آتا ہے۔

اور متمدن انسان میں یہی "شعور" ترقی یافتہ حالت میں پایا جاتا ہے یہاں تک کہ یہ قومی آزادی کے لیے "جاں بازی" تک پر آمادہ کر دیتا ہے۔

اختلافِ وجدان سطورِ بالا سے بآسانی یہ سمجھ میں آسکتا ہے کہ اگرچہ ہر ایک شخص اور انسانی جماعت کے اندر صفت وجدان کارفرما ہے تاہم اپنے مراتب و درجات کے پیشِ نظر مختلف اقوام میں جو "وجدان" پایا جاتا ہے اُس میں بہت بڑا تفاوت ہے، حتیٰ کہ متمدن اور غیر متمدن اقوام کے وجدانی تاثرات میں بہت بڑا فرق ہوتا ہے اور اس لیے اُن کے درمیان خیر و شر اور نیک و بد کی قدر و قیمت میں بھی نمایاں تفاوت نظر آتا ہے مثلاً وجدانِ انسانی سرد ملکوں میں کاہلی اور سستی کو جس درجہ ناگواری کے ساتھ محسوس کرے گا گرم ملکوں میں اس درجہ ناگواری کا احساس نہیں کرے گا اسی طرح وجدانی تاثرات کے تفاوت سے صفاتِ صدق شجاعت، عدل وغیرہ فضائل کے درجات میں ترتیبی تفاوت نظر آئے گا۔

اس لیے کہ اگرچہ اقوام و امم ان جیسے فضائل کے فضائل ہونے پر متحد و متفق ہیں تاہم قوموں کے مزاج اور ملکوں کے خارجی موثرات تمام اقوام میں ان فضائل کی قدر و قیمت اور ان کے درجات ترتیبی میں یکسانیت پیدا نہیں ہونے دیتے اور اکثر یہ ہوتا ہے کہ بعض اقوام

میں مختلف فضائل میں سے اگر کسی خاص فضیلت کو اہمیت حاصل ہوتی ہے تو حالات و کیفیات کے پیش نظر بعض دوسری اقوام میں اس کو وہ اہمیت حاصل نہیں ہوتی بلکہ کسی دوسری فضیلت کو نمایاں حیثیت حاصل ہو جاتی ہے۔

غرض جب بھی کوئی انسان یا کوئی قوم کسی فضیلت کی عظمت کا احساس کرتی ہے تو اس کا وجدان اس فضیلت کو وجود پذیر کرنے کے لئے پیشقدمی کرتا اور اُس کی فلاح کے لیے قوی تر ثابت ہوتا ہے اسی طرح زمانہ کے اختلاف سے بھی اکثر وجدان تاثرات میں تفاوت پیدا ہو جاتا ہے پس اگر کسی قوم کے موجودہ وجدانی تاثرات دو تین صدی قبل کے اپنے وجدانی تاثرات کے ساتھ جمع ہو جائیں تو ایک قوم کے ان ہر دو وجدانات یا وجدانی تاثرات کے درمیان زبردست فرق نظر آئے گا۔

غور کیجئے کہ صدیوں تک عورت کے ساتھ نہایت ذلیل، اور اہانت آمیز، طرزِ عمل روا رکھا جاتا اور بہت سی قوموں کا وجدان اس کو مناسب اور پسندیدہ سمجھتا تھا، مگر آج تمام قوموں کے نزدیک یہ طریق کار متفقہ طور پر ناپسندیدہ یقین کیا جاتا اور جو شخص بھی اس کا مرتکب ہوتا ہے اُس کا یہ عمل ذلیل اور سخت معیوب قرار دیا جاتا ہے۔

بلکہ اس سے بھی ترقی کر کے یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہر شخص اختلافِ زمانہ کے اعتبار سے اپنے ہی وجدان کو مختلف پاتا ہے۔ کیونکہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص ایک عمل کو اچھا سمجھ کر کرتا رہتا ہے لیکن جب فکر و تامل کی منزلیں طے کرتا ہے تو اُس کا یہی وجدان اُس عمل کو بُرا اور عملِ بد سمجھنے لگتا ہے۔ اسی طرح اس کے برعکس ہوتا رہتا ہے۔

ہم اس زمانہ میں بھی اس کی مثالیں مشاہدہ کرتے رہتے ہیں۔ مثلاً پچھلے چند برسوں میں مصر کے چند زعماء مسلمانوں اور قبطیوں کے درمیان اختلافی خلیج کو وسعت دینا پسند

کرتے تھے اور اُن کے اختلاف کی خلیج اس قدر وسیع ہوگئی تھی کہ دونوں فریق کے لیڈروں نے جُدا جُدا اپنی کانفرنسیں منعقد کیں، اور ایک دوسرے کے خلاف تجاویز اور مطالبات مرتب کئے اور اُن میں کا ہر ایک شخص ان امور کو زیادہ سے زیادہ بہتر چیز سمجھتا تھا۔ مگر آج ہم ہر دو فریق کے ان ہی فرقہ پرست رہنماؤں کو دیکھتے ہیں کہ وہ اتحاد کے بڑے داعی اور دونوں فریق کے ملاپ کے سب سے بڑے مبلغ ہیں، اور قبط و مسلمان کے درمیان سیاسی تفرقہ پیدا کرنے والی ہر ایک تحریک کو سب سے بڑا جرم اور بدترین شرارت خیال کرتے ہیں۔ اور یہ صرف اس لئے ہوا کہ اُن کی نظر میں وسعت پیدا ہوئی اور انہوں نے دیکھا کہ ہم جس چیز کو خیر سمجھ رہے ہیں وہ درحقیقت بدترین چیز ہے اور آج اُن کا وجدان گذشتہ تمام سرگرمیوں سے متنفر بنائے ہوئے ہے۔

یورپین اقوام کی باہمی جنگ و جدل اور موجودہ معرکہ کارزار اسی وجدان اور ضمیر کی وسعت نظری سے محرومی کے سبب بپا ہے، اور ہندوستان کی مختلف اقوام اور اُن کے لیڈروں کا موجودہ ہنگامہ رست و خیز بھی اسی وسعت نظری کے فقدان کا نتیجہ ہے اور بلاشبہ اُن کا آج کا وجدان کل کے اُس وجدان سے بالکل مختلف ہوگا جبکہ اُن کی وسعت نظر یہ یقین دلائیگی کہ اُن کا یہ عمل خیر نہیں بلکہ شر ہے۔

وجدان کی غلطی | یہ جو کچھ کہا گیا اُس سے بآسانی یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ وجدان کوئی معصوم رہبر نہیں ہے۔ اس لئے کبھی وہ حق و واجب کے سلسلہ میں ہماری غلط رہنمائی بھی کر دیتا ہے، اور اُس سے خطا بھی سرزد ہو جاتی ہے اور وہ ہم کو ایسے عمل کا حکم دے بیٹھتا ہے جو کسی طرح حق یا واجب نہیں کہلایا جا سکتا۔ یہ اس لئے ہوتا ہے کہ وجدان اُسی عمل کا حکم دیتا ہے جس کو اعتقادِ انسانی واجب اور ضروری یا حق سمجھتا ہے، پس

اگر یہ اعتقاد غلط اور فاسد ہوتا ہے تو وجدان کا غلطی کرنا یقینی ہے۔

تاریخ ہم کو ایسے بہت ہولناک اعمال کا پتہ دیتی ہے جو وجدان ہی کی وجہ سے عمل میں لائے گئے تھے۔

اس سلسلہ کی ایک واضح مثال ہسپانیہ کے محکمۂ تفتیش کی ہے۔ یعنی بادشاہ فرڈیننڈ اور ملکہ ازبلا کے عہد میں ایسے مفتش مقرر کیے گئے تھے جو اس کا فیصلہ کریں کہ دین (عیسوی) سے کون کون شخص باغی ہوگیا ہے، اُن کے سامنے ایسا شخص پیش کیا جاتا تھا جس پر یہ تہمت لگائی گئی تھی کہ یہ پوپ کی ریاست دینی کا قائل نہیں ہے۔ مگر جب اُس سے دریافت کرنے پر جواب یہ ملتا کہ وہ پوپ کے دینی حلقہ سے باہر نہیں ہے تو اس کا یہ جواب کسی طرح قابل قبول نہیں سمجھا جاتا تھا بلکہ اُس کو بہت سخت عذاب میں مبتلا کیا جاتا یہاں تک کہ وہ مجبور ہو کر دین کے خلاف کہہ اُٹھتا اور مفتشین محکمۂ عدالت اُس کے جلاڈالنے کا حکم دیتے اور کہتے کہ اُس کو سخت سے سخت عذاب دے کر زندہ آگ میں جلا دو۔ اس جابرانہ حکم کے ماتحت ایک ہی سال میں صرف اشبیلیہ میں دو سو آٹھ شخص اس حکم کے شکار ہوگئے۔ اور دوسرے شہروں میں دو ہزار سے بھی زیادہ انسان برباد کر دیے گئے۔ اور مفتشین کے اختیارات کی ہمہ گیری کا غلبہ اس درجہ بڑھا کہ وہ آہستہ آہستہ لوگوں کے اندرونی معاملات تک میں دخیل ہونے اور رازہائے اندرونی میں بھی دراندازہونے لگے۔ حتیٰ کہ جس شخص کو بھی زندقہ کی تہمت کسی نے لگادی وہ فوراً اُس کو قید و بند میں ڈال دیتے، اور اُس بیچارہ کو غیر معلوم مدت تک جیلخانہ میں ڈالے رکھتے اور کسی طرح اُس کا فیصلہ نہ کرتے حتیٰ کہ جو پوپ کی دینی ریاست کے سچے مخلص اور معتقد تھے وہ بھی زندقہ اور بددینی کے الزام سے اُن کے ہاتھوں نہ بچ سکے اس لئے کہ کسی تہمت لگانے والے سے

یہ پوچھا ہی نہیں جاتا تھا کہ کس بنا پر اس شخص کو تہمت لگائی جا رہی ہے۔ کئی لاکھ انسان اس کی بھینٹ چڑھ گئے اور اس ظلمِ عظیم کا شکار ہو گئے۔

پس ان سزا دینے والوں میں سے اکثر اس بات کا اعتقاد اور یقین رکھتے تھے کہ ان کا یہ عمل صحیح اور حق ہے اور بلاشبہ ان اعمال میں وہ اپنے وجدان وضمیر کی اطاعت کر رہے ہیں۔

تاہم اس کے باوجود کہ وجدان کبھی غلطی بھی کرتا ہے ہمارا فرض ہے کہ وجدان کی اطاعت کریں[1]۔ البتہ وجدان کو غلطی سے محفوظ رکھنے کے لئے ازبس ضروری ہے کہ حواس اور عقل کی راہنمائی سے مدد لیں اور اگر کسی مقام پر پہنچکر یہ دونوں بھی ناکام ہو جائیں تو خدا کی براہِ راست روشنی "وحی والہام" کو اپنا امام اور رہنما تسلیم کریں اور عقل کو قوی تر بنانے کی سعی کرتے رہیں تاکہ وسعتِ نظر، قوتِ فکر، اور اصابت رائے[2] ہمارے وجدان میں بھی وسعت اور بلندی پیدا کر سکے اور غلطی کا شکار ہونے سے بچ جائے غرض وجدان کا تفاوت اور وجدان کی غلطی دونوں ماحول اور خارجی موثرات کے رہینِ منت ہیں ورنہ فطرتِ انسانی میں وجدان، ضمیر، اور کانشنس فطرت کے مطابق ہی راہنمائی کرتا ہے اور عقل کی قوت وصلت اُس کے ماحول کو بے اثر بنا کر وجدان کی صحیح راہنمائی کا فرض انجام دیتی ہے۔ چونکہ انسان اس پر قادر نہیں ہے کہ جو واقعی حق ہو اس کی معرفت بھی ضرور اس کو حاصل ہو جایا کرے اس لئے وجدان کے احکام کو حق کے مطابق بنانے میں عقلِ سلیم اور فہمِ مستقیم بہترین مددگار ثابت

---

[1] یہ حکم ان معاملات سے متعلق ہے جن کا خیر و شر ہونا منصوص دلائل سے ثابت نہ ہو اور عقل و وجدان کے علاوہ اُس کا کوئی دوسرا راہنما نہ ہو۔ منہ

[2] قوتِ فکر اور اصابت رائے میں وہ دلائل و براہین بھی شامل ہیں جو وحی الٰہی کے ذریعہ انسان کی راہنمائی کرتے ہیں۔ (منہ)

ہوتے ہیں۔ لیکن اس کا بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ جب وجدان غلطی کر سکتا ہے تو بلاشبہ اکثر و بیشتر حالات میں کسی پر خیر یا شر ہونے کا حکم صاحب عمل کی غرض اور اس کے مقصد کے پیش نظر ہی کریں گے نتیجہ اور ثمرہ کے لحاظ سے حکم نہیں لگائیں گے۔

نیز ہمارے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ ہم اپنے وجدان کی ہی آواز کو سنیں اور اس ہی کے امر کا امتثال کریں اگرچہ دوسروں کی رائے اور اُن کا وجدان اس کا مخالف ہی کیوں نہ ہو، اور ہم کو کسی طرح ندامت اور دوسروں کی ملامت کے خوف کو اپنے اوپر مسلط نہیں کرنا چاہیے۔ اس لیے کہ ہم پر اُسی حق کی پیروی لازم ہے جس کو ہم حق سمجھتے ہیں نہ کہ اُس حق کی جس کو دوسرے حق سمجھتے ہیں۔

وجدان کی تربیت

انسان کے دوسرے قویٰ و ملکات کی طرح وجدان کے لیے بھی یہ ممکن ہے کہ تربیت کے ذریعہ اُس کی نشو و نما ہو اور تربیت نہ ہونے کی وجہ سے اس میں اضمحلال و کمزوری پیدا ہو جائے۔ بلکہ وجدان کو مہمل چھوڑ دینے یا اُس کی ہمیشہ نافرمانی کرتے رہنے کی وجہ سے اُس میں نہ صرف ضعف آجاتا ہے بلکہ اُس پر موت طاری ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ مثلاً ایک شخص کو گانا سُننے کا بہت ذوق ہو پھر وہ عرصۂ دراز تک نہ سُنے اور اُس سے باز رہے تو ایسی صورت میں اُس کا "ذوق" ضعیف و کمزور پڑ جائیگا، بلکہ معدوم ہو جائیگا

اس سلسلہ میں ڈارون کی ایک حکایت مشہور ہے۔ اُس کا بیان ہے کہ بچپن میں اُس کو شاعری سے عشق تھا، لیکن اُس نے طویل مدت تک شعر پڑھنا یا اُس پر دھیان دینا بالکل ترک کر دیا، نتیجہ یہ نکلا کہ اُس کی زندگی کے آخری دور میں شاعری کا میلان بالکل فنا ہو گیا اور اُس کا یہ حس بھی جاتا رہا کہ شعر میں کیا حُسن و خوبی ہوتی ہے۔

یہی حال "وجدان" کا ہے کہ وہ ایک عمل نیک کا حکم دیتا ہے اور ہم اس کی نافرمانی

کرتے ہیں تو وہ سخت اذیت محسوس کرتا ہے پس اگر ایک مرتبہ کے بعد ہم نے دوبارہ اسی طرح
وجدان کی مخالفت کی تو اب وہ سابق کی نسبت سے کم اذیت محسوس کرتا ہے اور اگر ہم اسی
طرح برابر اس کی مخالفت کرتے رہے اور برابر ایک برائی کے پیچھے دوسری برائی کو لاتے رہے
تو اُس کا یہ احساس باطل ہو جائے گا کہ یہ بُرائی حقیقتاً بُرائی" ہے اس لئے کہ اُس کے وجدان
کی آواز کمزور پڑ جاتی اور اُس کا تسلط و غلبہ ضعیف ہو جاتا ہے۔

اور جس طرح نہیں چھوڑ دینے یا گناہ کرنے سے وجدان کمزور پڑ جاتا ہے اسی طرح بروں
کی صحبت یا ذلیل قسم کی کتابوں کے طویل مطالعہ سے بھی اُس میں ضعف آجاتا ہے، اور یہ
دونوں باتیں وجدان کو اسی طرح بے حس کر دیتی ہیں جس طرح بعض زہر آلود دوائیں جسم کو بے
حس کر دیا کرتی ہیں۔

اور "وجدان" طاعت دنیکی سے جلد تربیت پاتا ہے، اُس کا دبدبہ زبردست اور
اُس کا احساس لطیف ہو جاتا ہے اسی لیے مدنی قوانین ایسے ہونے چاہئیں جو وجدان وضمیر
کے نشو ونما میں معین و مددگار ہوں کیونکہ یہ قوانین اگر عمدہ، اور اُن کے احکام "وجدان" کے
احکام کے مطابق ہوں تو انسان "اطاعت دنیکی سے قریب تر ہو جائے گا، اور اُس کے وجدان
کی طاقت زبردست ہو جائے گی۔

اسی لیے اقوام و اُمم کے بڑے بڑے مصلحین ہمیشہ وجدان کو قوی کرتے اور اپنے
احساس کو ترقی دیتے رہتے ہیں، اور جس شے کی اصلاح کے درپے ہوتے ہیں لوگوں پر اُس
کی بُرائی اور اہمیت جتاتے رہتے ہیں۔ نیز جو کچھ وہ کہتے یا لکھتے ہیں اُسی کے مطابق اپنے
وجدان کو آمادہ اور مشتعل کرتے جاتے ہیں۔

وجدان کے درجات | وجدان کے تین درجے ہیں :-

پہلا درجہ۔ لوگوں کے خوف سے ادائے فرض کا شعور یہ "نوع" قریب قریب ہر ایک انسان میں پائی جاتی ہے خواہ وہ وحشی ہو یا مجرم یا بچہ، اور بعض حیوانات میں بھی اس کا وجود ملتا ہے۔

یہ شعور بہت سے انسانوں کو ادائے فرض پر آمادہ کرتا ہے اور اگر اُن میں یہ نہ پایا جاتا تو اُن سے اس ادائے فرض کی ہرگز توقع نہ ہوتی۔

بہت سے "لشکر" میدانِ کارزار سے صرف اس لئے نہیں بھاگتے کہ اُن کو لوگوں کی عار کا ڈر، اور طعن و تشنیع کا خوف ہوتا ہے۔ اور بہت سے انسان صرف اس لئے سچ بولنے کے عادی ہیں کہ اُن کو یہ خوف لگا رہتا ہے کہ جھوٹ بولنے سے کہیں ہم اپنے ماحول اور سوسائٹی میں دروغگو نہ مشہور ہو جائیں، اور اُن کی نگاہوں سے نہ گر جائیں۔

مگر وجدان کی اس قسم میں دو عیب ہیں ایک یہ کہ اس طرح کے انسان اگر اس امر سے بے خوف ہو جائیں کہ لوگ اُن کی حرکات پر نگراں اور اُن کے نفس کے درمیان حائل ہیں تو وہ رذائل میں مبتلا ہو جانے کے لیے ہر وقت تیار رہتے ہیں۔

دوسرا عیب یہ ہے کہ اس قسم کے آدمی جب کسی پست اور ذلیل ماحول (بیئتہ) میں پھنس جاتے ہیں تو بُرے کام سے جھجکتے ہیں نہ شرمندہ ہوتے ہیں، اور نہ کسی کی رائے زنی سے ڈرتے ہیں، نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ جرائم کے ارتکاب میں ملوّث ہو جاتے ہیں۔

دوسرا درجہ۔ "قوانین" جن امور کا حکم کرتے ہیں اُن کی خفیہ و علانیہ پابندی کا شعور "خواہ یہ قوانین اخلاقی ہوں یا وضعی" اور وجدان کی یہ نوع پہلی نوع سے زیادہ ترقی یافتہ ہے اس لیے کہ اس حالت میں قوانین کی خلاف ورزی پر خود کو ہر قسم کی سزا سے محفوظ پانے کے باوجود صاحبِ وجدان، قوانین کے سامنے جھک جانے کو اپنے اوپر لازم کر لیتا ہے وہ

دیانت کے ساتھ امانت والوں کی امانت ایسی حالت میں سپرد کر دیتا ہے کہ مالکِ امانت
کے پاس ایک گواہ بھی موجود نہیں ہوتا، وہ اپنے وعدوں اور زبان سے نکلے ہوئے کلمات کی
اُسی طرح رعایت کرتا ہے جس طرح اپنے طے کردہ معاملہ کے نفاذ کی حفاظت کرتا ہے اور
اس کا یہ طرز اس لیے ہے کہ ایک طرف "قانونِ اخلاق" وفاءِ عہد کی تعلیم دیتا ہے اور دوسری
جانب "قانونِ طبعی" طے کردہ معاملہ کے اجرا کو ضروری قرار دیتا ہے، اور یہ شخص ہر دو قوانین
کے سامنے سرِ نیاز خم کر چکا ہے۔

"وجدان و ضمیر کی اس قسم کا طالب" اگرچہ سزا و عذاب سے کتنا ہی بے خطر کیوں
نہ ہو وہ کبھی کسی کو دھوکا نہیں دے گا اور خواہ جھوٹ سے اُس کو فائدہ ہی پہنچتا ہو مگر کبھی جھوٹ
نہ بولے گا، اور اگر وہ طالبِ علم ہے تو امتحان دیتے وقت کبھی خیانت کے قریب تک نہ جائیگا
خواہ نگہبان اُس سے غافل ہی کیوں نہ ہو گیا ہو کیونکہ اُس نے خفیہ و علانیہ دونوں حالتوں میں
قوانین کی پابندی اپنے اوپر لازم کر لی ہے۔ اور معاملہ اُس کے اور اُس کے نفس کے درمیان ہو
یا اُس کے اور دوسروں کے درمیان، اُس کے لیے دونوں حالتیں یکساں ہیں۔

تیسرا درجہ۔ اس درجہ پر بڑے بڑے مصلحینِ اُمت اور زعماءِ قوم کے علاوہ اور کوئی
نہیں پہنچتا اور یہ شعور کا وہ درجہ ہے کہ اس میں کسی امر کی پیروی صرف اس لیے کی جاتی ہے کہ اُس
کا نفس اُس کو "حق" جانتا ہے، وہ اس سے قطعاً بے پرواہ ہوتا ہے کہ لوگوں کی رائے اور اُن
کے قوانینِ متعارفہ اُس کے مخالف ہیں یا موافق۔

وجدان کی یہ قسم تمام اقسام سے قوی تر ہے، یہ صاحبِ وجدان کو اُس الہام کی اطاعت
کا حکم کرتی ہے جو اُس کی رائے کے ذریعہ سے اُس تک پہنچا ہے" خواہ اُس کو سخت سے سخت
دشواریوں کا ہی سامنا کرنا پڑے۔ وہ جس بات کو "حق" سمجھتا ہے اُس کے خلاف کسی قید و بند کو تسلیم

نہیں کرتا، اور وہ اپنی نظر کو قواعد و قوانینِ متعارفہ سے آگے لیجاتا، اور وسعتِ نظر سے کام لے کر حق کی بنیادوں کو پہچانتا ہے۔ اور جب اُس کو حق ملجاتا ہے تو پھر بڑے سے بڑے انسانوں کی مخالفت کی پرواہ کیے بغیر اُسی پر عمل کرتا ہے بلکہ تمام قوم بھی اگر اس کی مخالف ہو جائے تو وہ حق کے مقابلہ میں ذرہ برابر اُس کی پرواہ نہیں کرتا۔

اور کبھی اس طبقہ کے انسانوں کے لیے یہ صورت اس حد تک پہنچ جاتی ہے کہ "عشق و فریفتگیِ حق" کے علاوہ اُن کے سامنے کچھ باقی ہی نہیں رہتا اور اس ایک صداقت کے سوا اُن کو کچھ نظر ہی نہیں آتا اور اس درجہ پر پہنچ کر تائید و نصرتِ حق کی راہ میں جان و مال سب کچھ تج دینا اُن کے لیے آسان تر ہو جاتا ہے۔

درحقیقت یہ مرتبہ انبیاء و مرسلین (علیہم الصلوٰۃ والسلام) اور اُن کے بعد "عظیم المرتبت مصلحین" ہی کے لیے مخصوص ہے۔ یہ حق کی سربلندی کے لئے نہ ملامت کرنے والوں کی ملامت کی پرواہ کرتے ہیں اور نہ ایذا پہنچانے والوں کی ایذا کا خوف، وہ بے جگری کے ساتھ برابر حق کی ہی جانب دعوت دیتے رہتے ہیں، خواہ اُس کی بدولت اُن پر موت ہی کیوں نہ حملہ کردے۔ اور وہ ہمیشہ اپنے عقیدہ ہی کے مطابق عمل کرتے ہیں، اگرچہ وہ سخت سے سخت عذاب یا انتہائی مصیبت و نکبت ہی میں کیوں نہ مبتلا کردیے جائیں۔

فرعون نے حضرت موسیٰ (علیہ الصلوٰۃ والسلام) کے رفقاء سے کہا تھا:۔

آمنتم قبل ان آذن لکم انہ	فرعون نے کہا تم بغیر میرے حکم کے موسیٰ پر ایمان
لکبیرکم الذی علمکم السحر	لے آئے؟ ضرور یہ تمہارا سردار ہے، جس نے
فلاقطعن ایدیکم وارجلکم	تم کو جادو سکھایا ہے، اچھا دیکھو میں کیا کرتا
من خلاف ولاصلبنکم فی	ہوں، میں تمہارے ہاتھ پاؤں الٹے سیدھے کٹواؤں گا

جذوع النخل ولتعلمن اینا اشد	اور کھجور کے تنوں پر سولی دوں گا پھر تم کو پتہ چلیگا
عذابا وابقیٰ ـــــ قالوالن نؤثرک	ہم دونوں میں کون سخت عذاب دینے والا
علیٰ ماجاءنا من البینات	ہے اور کس کا عذاب دیرپا ہے؟ انہوں نے کہا
والذی فطرنا فاقض ما انت	کہ ہم یہ کبھی نہیں کر سکتے کہ (سچائی کی) جو روشن
قاض ـ انما تقضی ھذہ الحیوۃ	دلیلیں ہمارے سامنے آگئی ہیں، اور جس خدا نے
الدنیا (الآیہ) (طٰہٰ)	ہمیں پیدا کیا ہے اُس سے منہ موڑ کر تیرا حکم مان
	لیں ـ تو جو فیصلہ کرنا چاہتا ہے کر گذر، تو زیادہ کر
	زیادہ جو کر سکتا ہے وہ یہی ہے کہ دنیا کی ہماری

[illegible]

اور ان "تینوں درجات" میں سے ہرایک سے دوسرے تک ترقی کرنے کا ہر وقت موقعہ حاصل ہے، اور جس درجہ پر بھی جو شخص ہے اُس کا اُس سے آگے بڑھ کر ترقی کرنا ناممکن نہیں ہے بلکہ وجدان کی تربیت کے زیر اثر وہ درجہ بدرجہ ترقی کر سکتا، اور کرتا رہتا ہے ـ

وجدان کی اہمیت اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ہماری دنیوی سعادت و کامرانی کا مدار باہمی تعاون و اشتراک اور اس دنیا کی ہر ایک کارپرداز اور کارکن کی اپنی مفوضہ خدمت سے متعلق امانت داری اور عمل کی مضبوطی پر ہے اس لیے کہ کشتیوں اور جہازوں کے ملاح ہوں یا انجنوں کے ڈرائیور اطبا و ڈاکٹر ہوں یا ماہرین ایجادات، اساتذہ اور پروفیسر ہوں یا عمال و کاشتکار اگر یہ سب اپنے مفوضہ عمل میں چست و چالاک اور ایماندار ہوں تو انسانی سعادت و فلاح ہوش سے بھی زیادہ تیز گام بن کر کارفرما نظر آئے گی ـ

لہ الغرض منصب نبوت بغیر عطاء الٰہی نہیں مل سکتا اس لیے کہ وہ منصب ہے نیابت الٰہی کا اور وہ اُسی کی عطاء و نوال سے حاصل ہو سکتا ہے نہ کہ عمل و کردار کی قوت سے ـ

اللّٰہ اعلم حیث یجعل رسالتہ ـ (انعام) اللہ ہی خوب جاننے والا ہے کہ وہ اپنے منصب رسالت کو کس کے

اس بارہ میں کبھی دو رائے نہیں ہو سکتیں کہ قوم و ملت بلکہ تمام انسانوں کی سعادت اسی میں ہے کہ امن کے ناخدا اور صحت کے ضامن اور اسی طرح دوسرے فرائض کے ذمہ دار بھی اپنی ذمہ داریوں کو محسوس کریں تو اب سوال یہ ہے کہ ان تمام اربابِ عمل کو اُن کے عمل اور کارپردازوں کو اُن کی کارپردازی کی "ذمہ داریوں" کا احساس کون کراتا ہے؟ اور اس کا ایک ہی جواب ہے وہ یہ کہ تمام انسانوں کو "ادائے فرض" پر آمادہ کرنے والا اور اُن کے قوتِ عمل کو کوہ سے زیادہ مضبوط بنانے والا "وجدان اور صرف وجدان ہے"، جو اُن کی طبیعتوں، اور اُن کے نفوس کی گہرائیوں میں گندھا ہوا ہے۔

اور یہی وجدان ہے جو ترقی پذیر ہو کر انسانوں کے اعمال میں اس درجہ لطافت اور باریک بینی پیدا کر دیتا ہے کہ انسان کی عملی جد و جہد ثواب کی ترغیب اور عذاب کی ترہیب سے بالاتر ہو کر صرف اس لیے وجود پذیر ہوتی ہے کہ یہ اعمال "خیر" ہیں اور اُن سے ادائے فرض انجام پاتا ہے۔

پس جو قوم و ملت اپنے وجدان اور ضمیر کا خون کر چکی ہو تو نہ صرف اس کی سعادت و فلاح فنا کی آغوش میں سو جاتی بلکہ اس کی حیات تک برباد ہو جاتی ہے۔

مثلِ اعلیٰ

اس سے پہلے کہ کوئی مکان تعمیر ہو "نقشہ نویس" اس کا نقشہ تیار کرتا ہے یعنی نقشہ کشی سے قبل اُس مکان کی پوری شکل و صورت نقشہ نویس کے ذہن میں آجاتی ہے اور پھر اُس کے مطابق وہ نقشہ بنا لیتا ہے۔

یہی حال روایت اور واقعہ کے "واضع" کا ہے، وہ روایت کے وجود سے پہلے اپنے

ذہن میں اُس کا نقشہ تیار کرتا ہے اور اس طرح پوری روایت کا نقشہ اُس کے ذہن میں نقش ہو جاتا ہے۔

لہذا ہر ایک انسان کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنی آئندہ زندگی کو جس طرح پسند کرتا ہے اُس کے اختیار کرنے سے پہلے اُس کے صحیح اور مکمل نقشہ کو پیشِ نظر لائے۔

بارہا ایسا ہوتا ہے کہ انسان خود اپنے دل سے یہ دریافت کرتا ہے کہ میں کیا ہونگا یا کیا کرونگا؟ اس کے بعد جو صورت ذہن میں آتی ہے اور جس کے متعلق ہم یہ پسند کرتے ہیں کہ وہ آشکارا ہوتا کہ اُس سے اپنا نقشۂ زندگی بنا سکیں اور مسطورۂ بالا سوال کا جواب دے سکیں؛ جدید مصنفین کی اصطلاح میں اس ہی کو "مثلِ اعلیٰ" کہتے ہیں۔

اور یہی "مثلِ اعلیٰ"[1] انسان کو دوسرے حیوانوں سے ممتاز کرتی ہے، اس لیے کہ تمام حیوانات کی زندگی کی عام سطح ایک ہی نہج اور ایک ہی طریقہ کی ہوتی ہے اور اُن میں متحرک ترقی نہیں پائی جاتی اور اُن کی قدیم زندگی اور آج کی زندگی میں مطلق کوئی فرق نظر نہیں آتا۔

[1] مثلِ اعلیٰ کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس کو ہر ایک انسان اپنی زندگی کی غایت بناتا ہے، اور دوسری وہ جو حقیقت میں تمام غایتوں کی غایت اور انسانی حیات کی منتہائے مقصد ہے۔ اس دوسری قسم پر ہم آخر میں بحث کرینگے لیکن اس عبارت سے یہ دھوکا نہ ہونا چاہیئے کہ کمالاتِ انسانی کی روحانی اور اخلاقی ترقی مستقبل کے سپرد ہے اور ماضی کی تاریکی مستقبل کی روشنی سے چمکتی جارہی ہے کیونکہ یہ علمی اور عملی دونوں اعتبار سے غلط ہے۔ اور اگرچہ یہ مقام تفصیل کو برداشت نہیں کرسکتا تاہم اس قدر ضرور سمجھ لینا چاہیئے کہ تاریخ کے اوراق اس بات پر شاہد ہیں کہ انسان کے اخلاق کی تکمیل اور اس کی رفعت و بلندی کا ارتقاء اس فلسفۂ اخلاق کا رہینِ منت نہیں ہے جو اپنی موشگافیوں اور دقیقہ سنجیوں کے ساتھ علم الاخلاق کے ارباب کمال کی بابت منسوب ہے بلکہ کائناتِ انسانی کے منصۂ شہود پر آنے کے وقت سے ہی خدا کے نبیوں، رسولوں اور پیغمبروں کے ذریعہ اس کی تعلیم و تکمیل کا سلسلہ برابر جاری رہا ہے اور حکماء اور عقلاء دہر نے اپنی ذہنی و دماغی کاوشوں سے اس علم کو جو کچھ فروغ دیا ہے اس کے بنیادی مسائل و احکام بھی ان ہی انبیاء و رسل کی تعلیمِ اخلاق پر منتہی ہوتے ہیں۔ اس لیے "مثلِ اعلیٰ" کا حقیقی وجود ان مقدس انسانوں کی اخلاق تعلیم ہی سے ماخوذ اور ہر ایک انسان کی اپنی فکر و نظر سے وابستہ "مثلِ اعلیٰ" کی صحت "معیار" حقیقی مثلِ اعلیٰ کی

(بقیہ نوٹ بر صفحہ ۱۳۳)

شہد کی مکھیاں جس طرح قدیم زمانہ میں اپنے چھتہ کے سوراخوں کو مسدس شکل میں بنایا کرتی تھیں آج بھی اُسی طرح اُسی شکل میں بناتی ہیں۔ لیکن انسان روز بروز ترقی پذیر ہے

مطابقت پر موقوف ہے۔

اور جب کسی بھی دور میں انسان اُس سے ہٹ کر غلط راہ پر لگ گیا ہے تو قدرتِ الٰہی کے "فطری قانون" نے فوراً رہبر کامل (پیغمبر) کے ذریعہ اُس کی صحیح راہنمائی کردی ہے اور اب راہنمائی کا یہ سلسلہ اُس آخری حد پر پہنچ چکا ہے جس کو مذہب کی زبان میں "قرآنی اخلاق" اور علم الاخلاق کی اصطلاح میں "حقیقی مثل اعلیٰ" کہا جاتا ہے اور اسی لئے صدیقہ عائشہ (رضی اللہ عنہا) نے بعض صحابہ (رضی اللہ عنہم) کے اس استفسار کے جواب میں ہم کو اخلاق النبی سے متعلق کچھ سُنائیے یہ فرمایا "کان خلقہ القرآن" یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی تمام اخلاقی زندگی قرآن کی بولتی ہوئی تصویر ہے۔ لہٰذا اس کتاب میں جس مقام پر بھی انسان کی اخلاقی ترقی و ارتقار کی راہ کا تذکرہ کیا جائے اُس سے یہ مراد لیجئے کہ انسان کے سب سے بڑے اخلاقی راہنماؤں "پیغمبروں" نے اور اُن سب کے سردار اعظم "محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" نے عالم انسانی کو علمی و عملی دونوں طریقوں سے یہ سکھایا ہے کہ اخلاقی ترقی اور اُس کی نشو و نما ایک متحرک شاہراہ ہے، اور اُس کی "مثل اعلیٰ" کے تعین کے باوجود اُس کے ان گنت درجات ہیں جن کے حصول کے لئے انسان کو اپنی محدود عمر میں کسی جگہ ٹھہر جانے کی اجازت نہیں ہے اس لیے کہ اخلاق میں "مثل اعلیٰ" کی طلب و جستجو کا مقصد وحید ابدی و سرمدی مسرت و فلاح کا پالینا ہے اور وہ روحانی سعادت کے بغیر ناممکن، اور روحانی سعادت کے لئے ہر ایک انسان کو اپنے ماضی سے مستقبل کی طرف برابر ترقی کرتے رہنا ضروری ہے تاآنکہ وہ دنیوی سعادتوں کے ساتھ ساتھ "ابدی و سرمدی مسرت" تک پہنچ جائے۔ جو اُس کی زندگی کا منتہائے مقصد ہے اور اسی کی تکمیل و تعلیم کے لیے زبانِ وحی ترجمان (روحی فداہ ابی و امی) نے یہ ارشاد فرمایا ہے۔

انی بعثت لاتمم مکارم الاخلاق
فی روایۃ حسن الاخلاق۔

میری بعثت کا مقصد یہ ہے کہ میں انسان کو مکارم اخلاق کی تکمیل کراؤں اور حُسن اخلاق کی غایت قصویٰ تک پہنچاؤں۔

اور اسی کے لیے ارشاد باری ہے

ھوالذی بعث فی الامیین رسولاً منھم یتلوا علیھم اٰیتنا ویزکیھم ویعلمھم الکتاب والحکمۃ الآیہ

خدا ہی وہ ذات ہے جس نے ان پڑھوں میں ان ہی میں سے رسول بھیجا جو اُن پر ہماری آیات تلاوت کرتا اور اُن کا تزکیہ کرتا، اور اُن کو کتاب اور حکمت سکھاتا ہے۔

(بقیہ نوٹ بر صفحہ ۱۴۴)

اور اُس کا مستقبل اُس کے ماضی سے بلند و رفیع اور ترقی یافتہ بھی ہوتا جاتا ہے۔ یہ اسی لئے کہ اُس کے پیشِ نظر مثلِ اعلیٰ ہے اور وہ اس تک پہنچنے کی سعی بلیغ کرتا ہے اور جب وہ اُس کے قریب پہنچ جاتا ہے تو "مثلِ اعلیٰ" اس سے اور آگے بڑھ جاتی ہے۔ گویا اس طرح اُس کی ترقی کا چکر ختم نہیں ہوتا۔

لہٰذا از بس ضروری ہے کہ ہر ایک انسان کے لیے مثلِ اعلیٰ ہو اور وہ اُس کے حصول کے لیے سعیِ بلیغ کرے، اور اُس تک رسائی کے لیے اپنے تمام اعمال کا رُخ اُسی جانب پھیر دے کیونکہ اس دنیا میں انسان اُس کپتان کی طرح ہے جو موج در موج متلاطم دریا میں کشتی یا جہاز کی "ناخدائی" کر رہا ہو وہ کشتی کو اُس وقت تک پار نہیں لگا سکتا، جب تک کہ کنارہ سے واقف نہ ہو اور اُس تک پہنچنے کے لیے اُس نے ایک نقشہ تیار نہ کر لیا ہو ورنہ تو وہ راہ سے بھٹک جائے گا، اور اُس کی کشتی موجوں کے تلاطم کی نذر ہو جائے گی۔

اسی طرح انسان مختلف "قویٰ" میں گھرا ہوا ہے۔ خواہشات ایک جانب کھینچتی ہیں، صعوبات دوسری جانب پیش آتی ہیں، اور مختلف موثرات الگ اپنا اثر ڈالتے ہیں۔ اب اگر وہ اپنی غرض کو محدود، اور اپنے "مثلِ اعلیٰ" کو معین نہ کرے تو یہی قویٰ اُس کو پارہ پارہ کر دیں، اور اُس کی راہیں منتشر اور پراگندہ ہو جائیں، اور وہ بھٹکے ہوؤں کی طرح بے مراد ہو کر رہ جائے۔

اور اسی کے لیے ارشاد ہے۔ اِنَّكَ لَعَلٰى خُلُقٍ عَظِيْمٍ (بیشک آپ اخلاق کے سب سے اونچے درجہ پر ہیں) "تزکیہ اور حکمت" یہی دونوں اخلاق کی عملی و علمی شکلیں ہیں اور ان ہی ہر دو کے کمال کا نام "مثلِ اعلیٰ" ہے غرض وہ مثلِ اعلیٰ جس کو انسان عقل و دماغ کی کاوش سے اپنے لیے تجویز کرتا ہے اکثر و بیشتر اپنے ماحول اور خارجی موثرات سے وابستہ ہو کر ماضی سے مستقبل کی جانب ارتقائی منازل طے کرتی رہتی ہے اور اسی لیے اس میں اختلاف موجود رہتا ہے (یہ صرف مادی اعتبار سے صحیح ہے) لیکن وہ حقیقی مثلِ اعلیٰ جس کا تعلق انسان کی روحانی (بقیہ نوٹ برصفحہ ۱۳۸)

نفوسِ انسانی میں "مثلِ اعلیٰ" کا بہت اثر ہے، اور وہ انسان کی نظر کے سامنے ہر وقت جلوہ آرا ہے، اور اپنی جانب کشش کرتی، اور انسان کو اپنے ثبوت کے لیے دعوت دیتی رہتی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ ہر شخص کے مثلِ اعلیٰ کی شناخت اور اس کی حیثیت، اُس کے اعمال اور اُس کی زندگی کے طریقوں سے ہی واضح ہوتی ہے اور اخلاقِ انسانی میں ہر قسم کے موثرات (ماحول، مکان، اور تعلیم وغیرہ) مثلِ اعلیٰ کی مصلحانہ وساطت ہی سے اثر کرتے ہیں اور صاف صاف بات یہ ہے کہ یکتا اور منفرد "موثر" جو براہ راست انسان کو متاثر بناتا ہے وہ صرف اس کی زندگی کا منتہائے مقصد "مثلِ اعلیٰ" ہے۔

مثلِ اعلیٰ کا اختلاف انسانوں میں "مثلِ اعلیٰ" کا اختلاف اس وسعت کے ساتھ موجود ہے کہ اگر یہ کہہ دیا جائے کہ انسانوں کی شمار کے برابر ہی مثلِ اعلیٰ کا اختلاف بھی ہے تو ہرگز مبالغہ نہ ہوگا۔

ایک کو دیکھیے تو اُس کی مثلِ اعلیٰ سرمایہ داری کا حصول، اور زندگی کی ہر قسم کی لذتوں سے بہرہ اندوزی میں منحصر ہے۔ اور دوسرے پر نظر ڈالیے تو اُس کی مثلِ اعلیٰ کامل العقل ہونے علوم کا ماہر بننے، اور معارف پر حاوی ہونے سے وابستہ ہے اور تیسرے انسان کی مثلِ اعلیٰ حقوقِ ملی وطنی کی حفاظت ومدافعت، قوم کی رفعت وبلندی اور مساواتِ انسانی کی حمایت د

(بقیہ نوٹ متعلق صفحہ ۱۳۲) ابدیت اور سرمدی سعادت ومسرت سے ہے وہ ہر زمانہ میں خدا کے پیغمبروں کے ذریعہ انسانوں کی راہنمائی کرتی رہی ہے اور بنیادی مقصد کے پیش نظر اس کی وحدت میں کبھی دوئی کا گذر نہیں ہوا۔

رہا مسئلہ ارتقاء کا مادی وعلمی پہلو سو یہ ایک مستقل معرکۃ الآرا مسئلہ ہے جس کے قبول وعدم قبول کے تمام گوشوں پر بحث کیے بغیر اصل حقیقت کا واشگاف ہونا مشکل ہے اور یہ بحث "مباحث اخلاق" کے لیے موزوں [illegible] ہے اور جس حد تک اُس کے لیے موزوں ہو سکتی ہے وہ عنقریب آپ کے سامنے آرہی ہے۔

دعوت ہے۔

اسی طرح "مثلِ اعلیٰ" سادگی اور ترکیب کے اعتبار سے مختلف ہے۔ مثلاً ایک شخص کی مثلِ اعلیٰ ایک سادہ شکل میں ہوتی ہے جس کا نقشہ اُس نے اپنے والدین سے سُن سُنا کر تیار کیا ہے۔

اور دوسرے کی مرکب شکل میں ظاہر ہوتی ہے اور وہ اس کا نقشہ اس طرح بناتا ہے کہ اوّل اخلاق سے متعلق بحث و مباحثۂ علمی کرتا، اور اپنے معیارِ صحت کے مطابق خیر و شر کے پیمانہ سے فضائل اور اُن کے مراتب کو پہچانتا ہے اور پھر اُن کے ذریعہ سے نقشہ تیار کرتا ہے۔

مثلِ اعلیٰ کے اختلاف کا تو یہ حال ہے کہ خود ایک ہی انسان کے ایک زمانہ کے مقابلہ میں دوسرے زمانہ کی "مثلِ اعلیٰ" تک میں اختلاف ہوتا رہتا ہے اسی طرح ایک قوم کی "مثلِ اعلیٰ" جبکہ وہ منازلِ ترقی کی جانب قدم اُٹھاتی ہے بدلتی رہتی ہے

اور یہ کوئی مشکل بات نہیں ہے کہ "مثلِ اعلیٰ" کے بے شمار اور غیر محدود ہونے کے باوجود کوئی انسان یا کوئی قوم اپنے لیے ایک "مثلِ اعلیٰ" کو محدود معین کرلے۔ البتہ یہ سخت دشوار کام ہے کہ انسان یہ فیصلہ کرے کہ حُسن و مناسبت اور حقیقت نفس الامری کے لحاظ سے اُس کے لیے کونسی "مثلِ اعلیٰ" قابلِ اختیار ہے۔

کسی ماہر علم الاخلاق یا فلسفی کے اختیار سے بھی یہ باہر ہے کہ وہ ایسی باریک اور لطیف مثلِ اعلیٰ کا نقشہ تیار کرے جو ہر ایک انسان اور ہر ایک قوم کے لیے مطابق ہو۔ کیونکہ ایک "مثلِ اعلیٰ" جو کہ ایک شخص کے ملکات (غرائز)، اور اُس کے عقل کے درجات، کے مطابق "یعنی اُس کے ماحول اور ترقی کے دائرہ کے مطابق" ہوتی ہے تو وہ بسا اوقات مسطورہ بالا امور کے اختلاف کی وجہ سے دوسرے شخص کے لیے قطعاً غیر مطابق ہوتی ہے۔

البتہ ایک ماہر علم الاخلاق اور فلسفی "مثلِ اعلیٰ" کی ایک ایسی عام صورت کا نقشہ ضرور تیار کر سکتا ہے کہ وہ اکثر انسانوں کے مطابق ہو سکے، جیسا کہ ایک "درزی" کے لیے یہ تو ناممکن ہے کہ وہ ایسا لبادہ یا سوٹ تیار کرے جو ہر ایک انسانی جسم پر راست آجائے البتہ یہ ممکن ہے کہ وہ متوسط اور متناسب قطع و برید کی وجہ سے انسانوں کی ایک بڑی تعداد کے جسم پر موزوں ہو جائے۔

اور جس بات کو ہم آخری طور پر کہہ سکتے ہیں وہ یہ ہے کہ انسان کے لیے ایسی کامل و مکمل "مثلِ اعلیٰ" کی ضرورت ہے جو ایسی خیر و فلاح کی صورت پیدا کر دے کہ انسان اپنی زندگی کے جس گوشہ میں بھی چاہے اُس "خیر" کو اپنا سکے۔ پس انسان کے کردار میں "مثلِ اعلیٰ" یہ ہے کہ وہ اپنے اندر تا بمقدور امانت، سعیٔ عمل، استقلال اور مہارت و کمال کو بہتر سے بہتر طریق پر پیدا کرے۔

اور سیاستِ نفس کے لیے "مثلِ اعلیٰ" یہ ہے کہ ضبطِ نفس رکھتا ہو۔

اور معاملاتِ باہمی میں "مثلِ اعلیٰ" یہ ہے کہ لوگوں کے ساتھ اس طرح کا معاملہ کرے جس قسم کا معاملہ اپنے لیے پسند کرتا ہے، اور دوسروں کے لیے خیر و خوبی کا اُسی طرح خواہشمند ہو جس طرح اپنے نفس کے لیے چاہتا ہے۔

مثلِ اعلیٰ کے یہی وہ بنیادی حقائق ہیں جن پر مذہب اور عقل دونوں کا اتفاق ہے اور یہی وہ مثلِ اعلیٰ ہے جو مختلف درجات و مراتب کا وجود انسان کو حقیقی مثلِ اعلیٰ "سعادت ابدی و سرمدی" تک پہنچاتی ہے۔

مثلِ اعلیٰ کی تخلیق کن امور سے ہوتی ہے؟

انسان، جس مثلِ اعلیٰ کو اپنے لیے تجویز کرتا ہے اس کے لیے اہم موثرات و عوامل گھر کا ماحول، مدرسہ کا ماحول اور مذہبی ماحول ہیں

پس جو تربیت کہ بچہ کو گھر میں دی جاتی ہے اور جو کچھ وہاں رہ کر اپنے ماں باپ سے وہ سنتا ہے اور جس نظام پر اُس کے گھر کا کاروبار چل رہا ہے، اسی طرح وہ جو کچھ مدرسہ میں دیکھتا ہے اور اپنے اُستادوں سے سنتا ہے، اور جن کتابوں کو لازمی طور پر اُس کو پڑھایا جاتا ہے اور مشاہیر میں سے جس قسم کے ارکان سے اُس کے دل میں محبت پیدا کی جاتی ہے، اور اسی طرح جس مذہب کو وہ اختیار کرتا ہے، اور وہ مذہب[1] جس قسم کے نظام کا حامل ہے، اور اُخروی حیات کو جن خدوخال کے ساتھ پیش کرتا ہے ناممکن ہے کہ انسان اُن سے متاثر نہ ہو اور یہی تاثیر کسی خاص مثلِ اعلیٰ کے انتخاب کا باعث نبنا اور اس کی تخلیق و تکوین کے لیے زبردست موثر ثابت ہوتا ہے[2] اسی طرح انسان کے فطری ملکات بھی اُس کے مثلِ اعلیٰ کی تشکیل و تصویر میں بہت زیادہ اثر انداز ہوتے ہیں غرض موروثی رجحانات، فطری ملکات، اور مذہبی تاثرات سب ہی مثلِ اعلیٰ کی تخلیق و تکوین میں معین و مددگار بنتے ہیں۔

مثلِ اعلیٰ کا نشوونما

"مثلِ اعلیٰ" کے انتخاب میں یہ پہلو لائقِ حیرت ہے کہ اکثر و بیشتر انسان کو یہ پتہ بھی نہیں چلتا کہ اس میں اس مثلِ اعلیٰ کا وجود کہاں سے رونما ہو گیا اور اس کی تخم کاری کس طرح اس کے اندر ہوتی رہی، اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ دراصل انسان کی پیدائش اور نشوونما کے ساتھ ساتھ وجود پذیر ہو کر نشوونما پاتی رہتی ہے اور اس کی ہستی سے جدا کوئی چیز نہیں ہوتی کہ وہ یہ مشاہدہ کر سکے کہ یہ مثلِ اعلیٰ کب پیدا ہوئی اور اُس نے کب اُس کے اندر نفوذ کیا۔

یہ تو بچہ کی ابتدائی گھریلو تربیت کے وقت ہی نفسِ انسانی میں عالمِ تکوین سے آ جاتی ہے

---

[1] علمی و عملی شہادت اس کو یاد کراتی ہے کہ مذہب اسلام ہی اس بارہ میں سب سے بلند اور صحیح مقام رکھتا ہے [2] خارجی موثرات انسان کو کیا کچھ بنا دیتے اور اس زندگی کے مقاصد پر کتنا گہرا اثر ڈالتے ہیں مسطورہ ذیل حدیث اس کی جانب لطیف اشارہ کرتی ہے۔ ارشادِ نبوی (صلی اللہ علیہ وسلم) ہے ما من مولود الا یولد علی الفطرة فابواہ یھودانہ وینصرانہ و یمجسانہ۔ ہر ایک بچہ خلقت کے وقت فطرت پر پیدا ہوتا ہے بعد ازاں اس کے والدین اس کو یہودی، نصرانی یا مجوسی بنا دیتے ہیں

حتیٰ کہ خرافی حکایات و قصص اور مشاہیر عالم کے کارناموں کی پر شوکت داستانیں بھی اگر سنتا رہتا ہے تو مثلِ اعلیٰ غیر شعوری طور پر ان سے بھی وجود پذیری میں مدد حاصل کرتی رہتی ہے اور ان تغیرات سے اُس میں بھی تغیر ہوتا رہتا ہے۔

پس جس طرح عمدہ ماحول سے بچپن میں خوشگوار تغیرات پیدا ہوتے ہیں اور بُرے ماحول سے ناخوشگوار اثرات بالیدگی حاصل کرتے ہیں اسی طرح مشاہیر عالم اور شجاعان روزگار کے شجاعانہ اور عاقلانہ کارنامے ایک طرف اگر بچوں کو حیرت زا بناتے ہیں تو دوسری جانب ان کے مثلِ اعلیٰ کی نشو ونما میں بھی معاون ثابت ہوتے اور سن شعور اور پختگی کے زمانہ میں اس کی مثلِ اعلیٰ کو روشن کرتے اور اس کی امیدوں کی آماجگاہ میں جرأت و شجاعت پیدا کر کے نظر میں وسعت اور عقل میں رفعت کو ترقی دیتے ہیں اور اس طرح مثلِ اعلیٰ حدِ کمال کو پہنچ جاتی ہے اور ٹھیک اسی طرح بُرے حالات و کوائف اس کی مثلِ اعلیٰ میں جراثیم بن کر سرایت کرتے رہتے اور مثلِ اعلیٰ کے نقص و ضیق کا سبب بنتے ہیں۔

مثلاً اگر کاروباری انسان اپنی زندگی کے ماحول کو کاروبار کے اندر ہی محدود رکھنے لگیں اور دوسرے شعبہ ہائے زندگی سے دلچسپی نہ لیں تو اُن کی مثلِ اعلیٰ بلا شبہ ایک خاص دائرہ میں محدود اور تنگ ہو کر رہ جائے گی اور وسعت عقل اور وسعت نظر سے محروم ہو جائیں گے اور آخر کار ان کے عزائم میں کوتاہی اور پستی آجاتی ہے۔

اور یہی حال اکثر اُن مزدور پیشہ لوگوں کی بڑی بڑی جماعتوں اور دفتری ملازموں اور کلرکوں کا ہے جو اپنی زندگی کو محدود و پست خدمات کے علاوہ کسی بڑے اور عظیم الشان کام میں صرف نہیں کرتے۔ اس لیے کہ نہ وہ اپنے مدرکات و عقل میں ترقی پیدا کرتے ہیں اور نہ اپنی نظر کو وسعت دیتے ہیں، اور اُن کی ساری زندگی کا حاصل ایک ہی طرح کے اُلٹ پھیر کے سوا کچھ نہیں رہتا،

حالانکہ "مثلِ اعلیٰ" کی تنگی اور نقص میں بہت بڑا خطرہ ہے۔ اس لیے کہ یہی انسان کو روحِ عمل کی جانب برانگیختہ کرتی اور اُس میں قوت و نشاط کا اضافہ کرتی رہتی ہے اور یہی اشیاء پر اپنے حکم کو بہتر طریقہ پر چلاتی اور نافذ کرتی ہے۔ کیونکہ انسان اس بات کا عادی ہے کہ وہ کسی شے پر حکم نافذ کرنے یا اُس پر تنقید کرنے میں اپنے مثلِ اعلیٰ ہی کو پیشِ نظر رکھتا ہے اور پھر خطا و صواب یا خیر و شر کا حکم دیتا ہے۔

پس اگر اُس کی "مثلِ اعلیٰ" محدود اور تنگ ہوگی تو اُس میں قوت و بہجت بھی کم ہوگی اور اُس کا حکم بھی بُرا اور ناقص ہوگا، اور اگر مثلِ اعلیٰ ترقی پذیر ہے تو پھر قوت و نشاط میں بھی اضافہ ہوتا جائے گا اور اُس کے ہر امر میں ترقی اور برتری جھلکتی نظر آئے گی۔

(۲)

علمِ اخلاق کے نظریے اور اُسکی تاریخ

شعورِ اخلاقی

اگر کوئی کام اخلاق کے مطابق انجام پا جائے تو وہ "عملِ اخلاقی" کہلاتا ہے اور جس اخلاقی راہنمائی سے انجام پاتا ہے اس کو "شعورِ اخلاقی" کہتے ہیں۔ اس لیے علماء اخلاق کی نگاہ میں "شعورِ اخلاقی" ایک اہم مسئلہ ہے اور اس کے مباحث معرکۃ الآراء مسائل میں سے شمار ہوتے ہیں

اس مسئلہ کی بنیاد اس حقیقت پر قایم ہے کہ زندگی کے اعمال و افعال سے متعلق اکثر و بیشتر یہ کہا جاتا ہے کہ "یہ اخلاقی کام ہے اور یہ غیر اخلاقی" تو سوال یہ ہے کہ اس فیصلہ کے وقت ہمارے پاس اس حکم کا سرچشمہ کیا ہوتا ہے اور وہ کون سی نفسیاتی قوت ہے جو اس حکم کے لیے منشا و مولد بنتی ہے! اور ہمارا وجدان یہ کس طرح ادراک کر لیتا ہے کہ یہ کام "خیر" اور "حق" ہے اور یہ "شر" اور "باطل"

دوسرے الفاظ میں یوں کہدیجئے جبکہ ہم صبح و شام یہ دیکھتے ہیں کہ ایک ہی "عمل" ایک زمانہ میں یا بعض افراد اور قوموں کی نگاہ میں "خیر" سمجھا جاتا اور حق میں شمار ہوتا ہے اور وہی دوسرے زمانہ میں یا بعض افراد قوموں کی نظر میں "شر" اور "باطل" قرار پاتا ہے تو آخر وہ کون سا پیمانہ یا ترازو ہے جس سے اس عمل کے خیر و شر ہونے کی صحیح پیمائش اور صحیح وزن کیا جا سکے اور

اس حکم کی اساس و بنیاد کیا ہے ؟

ماہرین فلسفۂ اخلاق نے اس سوال کو دو طرح سے حل کرنے کی کوشش کی ہے۔

(۱) ایک فریق کا خیال ہے کہ ہر ایک انسان کے اندر ایسی قوت (فطری ملکہ) موجود ہے جو حق و باطل، خیر و شر، اور اخلاقی و غیر اخلاقی میں تمیز پیدا کرتی رہتی ہے، اور اگرچہ مختلف زمانوں، اور مختلف ماحول کے اعتبار سے اُس وقت میں تھوڑا سا اختلاف بھی ہو جاتا ہے لیکن وہ ہر ایک انسان کے اندر پیوست اور اُس کے خمیر میں گوندھ دی گئی ہے اور اس کی وجہ سے اس کو ایک خاص قسم کا "الہام" ہوتا ہے جس کے ذریعہ وہ اشیاء کے خیر و شر کی قیمت سے خود بخود واقف ہو جاتا ہے اس سے متعلق علم اور تجربہ حاصل کیے بغیر بھی اشیاء پر ایک نظر ڈالنے سے فوراً ایک "الہامی شعور" پیدا ہو جاتا ہے جس سے ہم خیر و شر کا حکم لگا دیا کرتے ہیں۔

یہ "قوت" ماحول، زمانہ، اور تربیت کا نتیجہ نہیں ہوتی اور نہ کسب و اختیار سے پیدا کی جاتی ہے بلکہ فطری ہے اور ہماری طبیعت کا جزء اور خالق فطرت کی جانب سے خیر و شر کی معرفت کے لیے اُسی طرح بخشی گئی ہے جس طرح آنکھیں دیکھنے اور کان سننے کے لیے۔

لہٰذا انسان "اخلاقی حکم" میں اسی قوت کے اعتماد اور بھروسہ پر کسی شے کے مستحسن یا قبیح ہونے کا فتویٰ صادر کرتا ہے۔

قوتِ نفسِ انسانی ہی اخلاقی حکم کا باعث ہوتی ہے اس کے قائل پھر باہم مختلف الرائے ہیں بعض اس قوت کا مرجع "عقل" کو بتلاتے ہیں اور بعض "شعور" کو۔

اس مذہب پر جب یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اگر نورِ ضمیر اور قوتِ نفس حکمِ اخلاقی کا باعث بنتی ہے تو کسی اخلاقی حکم سے متعلق مفکرین اخلاق کے فیصلے مختلف بلکہ متضاد

کیوں ہوتے ہیں۔

اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ اگرچہ نورِ ضمیر (کانشنس) ہر ایک انسان کے لیے ہادی و مرشد ہے تاہم اُس کے تابع افعال کے خارجی اسباب و وسائل اکثر جدا جدا ہوتے ہیں تو اگرچہ ضمیر اور قوت نفسِ انسانی کی ہدایت و رشد میں سب انسان مساوی ہو سکتے ہیں لیکن اسباب و وسائل کی عدم مساوات اس اختلاف کا باعث ثابت ہوتی ہے علاوہ ازیں جبکہ یہ مسلّم ہے کہ تمام انسانوں میں مثلاً قوت بصارت، دیکھنے، قوت سماعت، سُننے کی خدمات انجام دیتی ہیں تاہم ہر ایک شخص کی بصارت و سماعت میں کمیت و کیفیت دونوں لحاظ سے یکسانیت نہیں ہوتی تو نورِ ضمیر (کانشنس) کی ہدایت و رہنمائی کی خدمت میں یکسانیت کے باوجود قوتوں اور استعدادات کے فرق سے اختلاف ہو جانا کوئی مستبعد بات نہیں ہے۔

نیز کبھی کبھی یہ اخلاقی قوت "مرض" میں بھی مبتلا ہو جاتی ہے اور اس کی وجہ سے وہ شر کو خیر اور خیر کو شر سمجھنے لگتی ہے۔ تاہم اس مرض کی وجہ سے وہ اسی طرح قابلِ ملامت نہیں ہے جس طرح آنکھ اپنے امراض کی وجہ سے قابل ملامت نہیں ہے تو ایسی حالت میں جس طرح ہم حساب کے چند طلبہ کو مثلاً "ضرب کا سوال" دیں اور بعض اُن میں سے صحیح حل کریں... اور بعض غلط اس کے باوجود ہم یقین کے ساتھ یہ کہہ دیتے ہیں کہ صواب اس حل کے ساتھ ہے اور اُس کے ساتھ نہیں، اسی طرح "احکام اخلاقی" میں بھی جب انسان مختلف فیصلے دیتے ہیں اور بعض ایک عمل کو شر کہتے ہیں اور بعض خیر تو اسی طرح یقیناً ایک کی رائے صائب ہوگی اور دوسرے کی خطا اور صرف ایک اسی ملکہ کا یہ حال نہیں ہے بلکہ باقی تمام ملکاتِ انسانی کا یہی حال ہے۔

(۲) دوسرے فریق کی رائے یہ ہے کہ خیر و شر کی معرفت کا اعتماد ——— دوسری

چیزوں کی معرفت کی طرح ——— تجربہ پر قائم ہے، اور اُس کا نشوونما زمانہ کی ترقی، ترقی فکر اور کثرتِ تجربات پر مبنی ہے۔ اور ان لوگوں کا یہ خیال ہے کہ انسان کے اندر خیر و شر کے ادراک کے لیے قوتِ فکر کے علاوہ کوئی فطری و طبعی حاسہ موجود نہیں ہے۔ اور تجربہ ہی اُس کو یہ علم بخشتا ہے کہ بعض اعمال پر وہ "خیر" کا حکم لگا سکے، اور بعض پر "شر" کا۔

مثلاً ایک شخص نے مختلف اعمال کیے، اور پھر اُن کے نتائج کا مشاہدہ کیا تو بعض کے نتائج کو اچھا پایا تو اُن کے لیے خیر ہونے کا اعتقاد قائم کر لیا۔ اور بعض کے نتائج کو بدترین پایا تو اُن کے شر ہونے پر حکم لگا دیا، لہٰذا جس قوتِ اخلاقیہ کے ذریعہ سے ہم خیر و شر کو پہچانتے ہیں وہ صرف تجربہ ہے۔ اور جب جب کوئی قوم تجربہ کے میدان میں ترقی کرتی جاتی ہے تجربہ "اخلاق سے متعلق" اُس کی رائے کو اعتدال کی طرف لاتا رہتا ہے اور وقتی تبدیلیوں کے ساتھ ساتھ اس کے اعتدال میں بھی ترقی ہوتی رہتی ہے۔ اور افراد و اقوام میں اشیاء پر خیر و شر کے حکم لگانے میں جو اختلاف اکثر نظر آتا ہے وہ درحقیقت کثرتِ تجربات سے پیدا شدہ وسعت ادراک کے تفاوت پر مبنی ہوتا ہے۔

نیز اعمال پر خیر و شر کے احکام کا صادر ہونا اُس غایت اور غرض کے ماتحت ہے جو ہمارے اعمال یا اعمال کے محرکات کا مقصدِ وحید ہے نہ کہ اس اعتبار سے کہ ہمارے اندر اُن کے لیے ایک طبعی اور فطری ملکہ موجود ہے۔

غرض "یہ شعورِ اخلاقی" جس کا ہم ادراک کرتے ہیں ——— اور جو تجربہ کا نتیجہ ہے ——— درجہ بدرجہ ترقی کرتے کرتے وحشیوں کی خرافات سے نکل کر مہذب و متمدن انسانوں کی آراء تک بلند ہوتا جاتا ہے اور اقوام کی ترقی کے زیرِ اثر اب بھی برابر ترقی کر رہا ہے۔[1]

۱؎ اس بحث کا دوسرا عنوان یہ ہے کہ "علم اخلاق کا سرچشمہ کیا ہے؟" جن کا خیال ہے کہ یہ "وجدان" کا ثمرہ اور نتیجہ ہے۔
(بقیہ نوٹ بر صفحہ ۱۲۵)

خیر و شر کا پیمانہ

اس امر کو تسلیم کر لینے کے بعد کہ ——— خیر و شر کا منشاء و مولد "وجدان" ہو یا "تجربہ" مختلف انسانوں کے نور ضمیر اور تجربے خیر و شر کا فیصلہ کرنے میں مختلف ہوتے ہیں تو یہ سوال پیدا ہوتا

ان کو وجدانیین کہتے ہیں اور ان کا مسلک "وجدانیت" کہلاتا ہے۔ پھر یہ جماعت دو حصوں پر تقسیم ہے ایک اس وجدان کا تعلق "قوت عقل و فکر" کے ساتھ بتاتی ہے اور دوسری قوت شعور کے ساتھ۔ اور بعض کہتے ہیں کہ انسان میں صرف ایک ہی قوت (قوتِ فکر) ہے۔ البتہ اخلاق میں یہ قوت فکر، اعمال کے نتائج اور اُن نتائج سے پیدا شدہ مقاصد کے ساتھ گہرا تعلق رکھتی ہے اور اس کے سرانجام اور حاصل کا نام "تجربہ" ہے۔ اس جماعت کا نام "تجربیین" ہے، اور اُن کے مسلک کو "تجربیاتی" کہتے ہیں۔ اس مسئلہ میں ہم کو "وجدانیت" کے نقطۂ نظر کی تائید زیادہ ملتی ہے اس لئے کہ جن دو چیزوں کی بنا پر اس مسلک کو اختیار کیا گیا ہے "اخلاقی نظریہ" کو اُن دونوں سے ہر حالت میں وابستہ و ناضروری ہے۔ ان میں سے ایک کا تعلق "عقل و خواہش" کے باہمی رشتہ سے ہے یعنی جب انسان پر متضاد خواہشات کا غلبہ ہو تو کسی ایسے شعبہ عقل کی ضرورت ہے جو ان خواہشات کے سنگ راہ کو ہٹا کر کسی معقول اصول کی راہنمائی کرے اور دوسری کا تعلق "شخصی و جمہوری نفع کے علم" سے ہے کیونکہ انسانی زندگی میں دو فائدے ہوتے ہیں ایک شخصی" اور دوسرا "عمومی اور جمہوری" اور یہ ظاہر ہے کہ عمومی فائدہ شخصی کے مقابلہ میں زیادہ کارآمد، دیرپا اور وسیع ہے، تو بلاشبہ ایک ایسے شعبۂ عقل کی ضرورت ہے جو انسان کو شخصی فائدہ سے بلند کر کے جمہوری فائدہ کی جانب متوجہ کر سکے۔ یہ دونوں شعبے "وجدان" کے تابع ہیں "تجربہ" کے نہیں، اور دونوں شعبوں کے دائرہ عمل جدا جدا ہیں ایک نہیں ہیں

مختصر از اخلاقیات صفحہ ۳۴ و ۲۱۹۔

بلاحظہ ہو کتاب H. Rashdall, Ethics. و کتاب مبادی الفلسفہ A. S. Rolert

قدرتی امر ہے کہ جس طرح ہر ایک مادی شے کے ناپ تول کے پیمانہ اور ترازو ہوتے ہیں اسی طرح کیا خیر و شر کے لئے بھی کوئی پیمانہ ہے جو اس اختلاف میں حق و باطل کا فیصلہ کرنے میں معین و مددگار ثابت ہو کیوں کہ ایسے پیمانہ کی اس وقت اور بھی زیادہ ضرورت محسوس ہوتی ہے جب کہ ایک ہی انسان ایک وقت میں جس شے پر خیر ہونے کا فیصلہ دے چکا ہوتا ہے دوسرے وقت میں اس کے متعلق شر ہونے کا حکم لگا دیتا ہے۔

چنانچہ اس سوال کے جواب میں علماء اخلاق نے حسب ذیل متعدد پیمانوں کا تذکرہ کیا ہے۔

(۱) عُرف

انسان ہر زمانہ اور ہر موقعہ پر اپنی قوم کے عادات سے متاثر ہوتا ہے اس لئے کہ وہ اپنی قوم ہی میں نشو و نما پاتا اور دیکھتا ہے کہ "قوم" بعض اعمال سے شغف رکھتی اور بعض سے پرہیز کرتی ہے اور یہ وہ وقت ہوتا ہے کہ کسی شے پر حکم لگانے والی (اس کی اپنی قوت) میں ابھی تک نمو نہیں ہوا ہے۔ لہٰذا وہ قوم ہی کی تقلید میں بہت سے کام کرتا اور بہت سے اعمال سے بچا رہتا ہے۔

اور ہر ایک قوم کے پاس ایک خاص "عرف" ہے اور اسی کی پیروی میں قوم کی بھلائی سمجھی جاتی ہے اور بچوں کو اسی کے زیر اثر

ادب سکھایا جاتا ہے اور اُن میں یہ شعور پیدا کیا جاتا ہے کہ اُس میں ایک خاص قسم کی تقدیس ہے اور جو شخص بھی اُس سے باہر جاتا اور اس کے خلاف چلتا ہے تو اُس کے عمل کو ذلیل سمجھا جاتا، اور وہ عرف قومی کا باغی شمار کیا جاتا ہے اور قوم "عرف" کے احکام کردنی و ناکردنی کو مختلف طریقوں سے نافذ اور جاری کرنے کی سعی کرتی ہے، اُن میں سے چند طریقے حسب ذیل ہیں:-

(۱) رائے عامہ - یہ عرف پر چلنے والوں کی مدح و ستائش کرتی، اور اُس سے مخالف راہ اختیار کرنے والوں کا استہزاء کرتی اور مذاق بناتی ہے۔

پس قوم کے خصائل و عادات یعنی طریقۂ لباس، خورد و نوش، بات چیت، ملاقات و زیارات اور تمام تقلیدی امور اسی لئے بہت ہی محکم اور مضبوط ہوتے ہیں کہ عامۃ الناس اس طریقہ پر چلنے والوں کی مدح سرائی کرتے اور اُن کی مخالفت کرنے والوں کی مذمت و تحقیر کرتے رہتے ہیں یہی وہ باعث و سبب ہے جو ایک امت کے افراد کو اس بات پر آمادہ کرتا ہے کہ وہ دوسری اُمت کے اُن عادات و خصائل کا مذاق اُڑائے اور استہزاء کرے جو اُن کی اپنی عادات و خصائل کے خلاف ہیں۔

(۲) **روایات و نقول** - وہ تمام روایات و نقول جو ہم کہانیوں اور افسانوں کے نام سے بیان کرتے ہو اور اُن میں سے تذکرہ کرتے ہو

کہ جن لوگوں نے عرف کی مخالفت کی تھی جن اور شیاطین نے اُن سے انتقام لیا، اور جنھوں نے اُس کے حکم کی اطاعت و پیروی کی فرشتوں نے اُن کو اچھا بدلہ دیا۔

(۳) **قومی و مذہبی نشانات**۔ وہ تمام امور جو قومی و مذہبی نشانات تہوار، مجالس و محافل اور موسیقی (وغیرہ) کی شکل میں قائم کئے جاتے ہیں یہ ایسے امور ہیں جو رجحانات طبعی کو برانگیختہ کرتے، اور اُن امور کی پیروی پر آمادہ کرتے ہیں جن کی وجہ سے تہوار منائے جاتے اور مجالس منعقد کی جاتی ہیں۔

اور یہ وہ چیزیں ہیں جن کی انسان بالطبع خوشی کے موقع پر، رنج کی حالت میں، عرسوں کے زمانہ میں، قبور کی زیارت میں اور اسی طرح کے دوسرے موقعوں پر پیروی کیا کرتا ہے

اور یقیناً لوگوں پر ایک ایسا زمانہ آیا ہے کہ وہ خیر و شر کا معیار "عرف کی موافقت و مخالفت ہی کو" سمجھتے تھے۔ اور جن اُمور کے بارہ میں عرف کی سند نہ ہوتی تھی اُس میں وہ آزاد ہوتے تھے کہ جس طرح جی میں آئے کریں۔ بلکہ اکثر عامۃ الناس ہمارے زمانہ میں بھی ایسا ہی سمجھتے ہیں اور بہت سے کام کر گذرتے ہیں نہ اس لئے کہ وہ کسی عقلی اساس پر قائم ہیں بلکہ محض اس

---

[1] دراصل "عرف" چند مجموعۂ امور کا نام ہے بعض وہ قومی عادات (خصائل) جو اس لئے عادت بنے کہ اُن کو ہمارے آباؤ اجداد نے اپنے غریزہ (فطری ملکہ) کی بنا پر انجام دیا تھا۔

بعض وہ اعمال جو اگرچہ عقل پر مبنی نہیں ہوتے مگر اُن کا مبنی "حظ نفس" ہوتا ہے مثلاً قوموں کا ایک وقت بعض احوال سے فال نیک لینا اور دوسرے وقت میں اُن ہی کو فال بد شمار کرنا اور اس تغیر کا سبب یہ ہوتا ہے ......

لیے کہ اُن کی قوم کی عادات و رسوم کے مناسب ہیں اور بہت سے کاموں سے اس لیے بچتے ہیں کہ اُن کی قوم میں اُن کا رواج نہیں ہے، گویا اُن کے خیال میں خیر و شر کا پیمانہ صرف اُن کی قوم کا "عرف" ہے اور بس۔

تم نے اکثر عوام میں دیکھا ہوگا کہ اگر اُن کے کنبہ کا کوئی شخص بیمار پڑ جائے تو وہ کبھی دوا دارو نہ کریں گے اور کسی طبیب کو نہیں دکھلائیں گے کیونکہ ایسا کرنے میں اُن کی قوم اُن پر کوئی تنقید اور نکتہ چینی نہیں کرتی اور اگر وہ مریض مر جائے تو اُس کے سوگ اور ماتم میں بے شمار خرچ کر ڈالیں گے۔ محض اس لیے کہ وہ اگر ایسا نہ کریں گے تو اُن کا ماحول اُن کو سخت عار دلائے گا کیونکہ ایسا نہ کرنا اُن کے لیے عرف میں قابلِ اعتراض ہے اور غیر پسندیدہ ہے۔ (علیٰ ہٰذا القیاس)

لیکن بحث و نظر کے بعد یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ عرف کسی طرح خیر و شر کا پیمانہ نہیں بن سکتا، اس لیے کہ اُس کے بعض اوامر و احکام قطعاً غیر معقول ہوتے ہیں اور بعض سخت مضرت رساں۔

دیکھئے بہت سے ایسے اعمال ہیں جن کی خطا اور بُرائی آج روزِ روشن کی طرح ظاہر

(نوٹ متعلق صفحہ ۱۴۸) کہ مثلاً وہ ہوا کی سُبک رفتاری کو پسند کرتے تھے لیکن کسی ایک وقت میں اُن کے آباؤ اجداد کی کشتی اُلٹ جانے یا، تند آندھی کی مصیبت آجانے سے اُن کے اعتقاد فاسد نے یہ پکڑ لی کہ جب کبھی ایسا وقت پھر آئیگا اس قسم کے حادثات ضرور رونما ہوں گے۔ اور سابق کی طرح مصائب کا شکار بننا لازم ہوگا۔

اور بعض وہ قوانین اور آئین جو کسی قوم کے رجحانات میں استحسان اور قبولیت کا درجہ پا چکے ہوں اور اُن کو سلف سے خلف تک اس استحسان و قبول کی صورت میں اُنہوں نے بطور وراثت پایا ہو، مثلاً بعض وہ اعمال جرأت و تہور جو اگرچہ فی الحقیقت غیر مفید ہیں مگر ایک قوم کے آئین اور رسم و رواج میں قبولیت حاصل کر چکے ہیں۔

اور بعض وہ تجربے جو پہلے لوگوں نے بعض اعمال کے متعلق کیے اور اُن میں کچھ کو مفید پایا اور کچھ کو مضر، بالآخر اُنہوں نے خود بھی اُنکے مفید و مضر ہونے کا اعتقاد قائم کر لیا اور پچھلوں کو بھی اُنکے اختیار اور اُن سے اجتناب کی ترغیب دی۔ (مؤلف)

باہر ہے مگر بعض اقوام اُن کو بہترین عمل شمار کرتی اور اُن کے کرنے کا حکم دیتی تھیں، جیسا کہ لڑکیوں کو زندہ درگور کرنا۔ بعض عرب قبیلوں میں اور دوسرے ملکوں کی بعض اقوام میں زمانۂ جاہلیت میں معیوب اور گناہ نہیں سمجھا جاتا تھا۔ قرآن عزیز میں ہے۔

واذا بُشّر احدھم بالانثیٰ ظلّ	اور جب کوئی اُن کو خوشخبری سُناتا کہ تمہارے لڑکی
وجھہ مسودًّا وھو کظیم۔ یتواریٰ	پیدا ہوئی ہے تو اُن کے چہرہ پر سیاہی دوڑ جاتی
من القوم من سوءِ ما بُشّر بہ	اور وہ غصہ میں کپکپا جاتے اور قوم سے اُس
ایمسکہٗ علیٰ ھونٍ ام یدسّہ	بُرائی کو جس کی بشارت دیے گئے تھے چھپاتے
فی التراب الا ساء ما یحکمون (نحل)	پھرتے تھے کہ اُس کو ذلت کے ساتھ رکھ رکھیں یا مٹی میں زندہ درگور کردیں جو حکم وہ لگاتے ہیں نہایت ہی مکروہ اور بُرا ہے۔

اسلام آیا تو اُس نے جاہلیت کی اس عادتِ بد سے اُن کو روکا اور اُس عمل کا گناہ اُن پر واضح کیا۔

اور رومیوں میں باپ کو اولاد کے مار ڈالنے یا زندہ رکھنے کا قانونی حق تھا، اور آزاد انسانوں کو زبردستی غلام بنا لینا اس طرح عام تھا کہ اُس کو ختم کرنے میں سخت سے سخت محنت و مشقت کے باوجود یورپ کی نوآبادیات میں صدیوں تک کامیابی نہ ہوسکی۔ البتہ گذشتہ قریبی زمانہ میں اُس کا انسداد ہوسکا۔

اور اب بھی افریقہ کے درمیانی علاقوں میں حبشیوں کی آبادیوں میں کسی سیاح کا امن سے گذر جانا ممکن ہے اس لیے کہ اُن کا اعتقاد ہے کہ اجنبیوں کے لیے اُن پر کوئی راہ نہیں ہے لہٰذا وہ قتل کر دینے کو ادنیٰ گناہ بھی نہیں سمجھتے اور نہ اُن کی زندگی کی حفاظت اپنے ذمہ ضروری

جانتے ہیں۔

مگر آج اس زمانہ میں ہم اُن تمام عادات وخصائل پر خطا کاری کا حکم لگاتے، اور اُن کو نہایت بُرا جانتے ہیں۔ تو جب "عرف" اتنی کثرت کے ساتھ خطا کرتا رہتا ہے تو کسی طرح بھی درست نہیں ہو سکتا کہ ہم اُس کو اپنے اعمال کا پیمانہ بنائیں کہ جس سے خیر وشر کی تمیز کر سکیں۔

نیز اگر لوگ اسی مبدء "عرف" پر گامزن رہتے تو زمانہ اپنی قدامت سے ایک انچ آگے نہ بڑھتا اس لیے کہ بلاشبہ اس کی ترقی کے کفیل وہی افراد ہیں جو اپنی قوم کے غلط طرز عمل کو غلط سمجھے اور مبنی بر خطا جانتے ہیں، اور اُن میں ایسی شجاعت اور دلیری پائی جاتی ہے کہ وہ عرف کے مخالف اور حق کے داعی بنجاتے ہیں اور وہ کھُلے بندوں عُرف اور قدامت کے خلاف اعلانِ جنگ بپا کرتے، اور اس کے لیے خود کو تکالیف ومصائب کا شکار بناتے ہیں اور اُن کی اس حالت سے متأثر ہو کر آہستہ آہستہ بہت سے انسان اُن کے اردگرد جمع ہو جاتے، اور اس انتشار میں اُن کی رائے کو قبول کر لیتے ہیں، تا آنکہ قدیم غلط روی مٹ جاتی ہے اور اُس کی جگہ حق وصواب لے لیتا ہے چنانچہ انبیاء علیہم السلام کی بعثت بھی اسی مقصد کو پورا کرتی ہے اور اُن کے جانشین "مصلحین اُمت" ہمیشہ اسی اعلانِ حق کے جہاد میں مصروف رہتے ہیں۔

البتہ یہ صحیح ہے کہ عرف میں پیمانہ بننے کی صلاحیت نہ ہونے کے باوجود اُس سے تھوڑا بہت فائدہ ضرور ہے اس لیے کہ وہ انسانوں کو نیک عادات کی مخالفت سے باز بھی رکھتا اور کبھی کبھی خیر وشر کے درمیان امتیاز بھی پیدا کر دیتا ہے۔ کیونکہ بہت سے انسان چوری اور شراب خوری سے محض اس وجہ سے بچے رہتے ہیں کہ اُن کے عرف میں ان امور کو معیوب سمجھا جاتا ہے اور اس لیے وہ سخت تنقید اور تحقیر وتذلیل سے خوفزدہ ہو کر محترز رہتا ہے۔

۳۔ مذہبِ سعادت۔ فلاسفہ کی اس علمی بحث کے سلسلہ میں کہ خیر وشر کا پیمانہ کیا ہے

ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ صرف "سعادت" ہی ایک چیز ہے جو خیر و شر کا پیمانہ بن سکتی ہے۔ یعنی اُن کا خیال یہ ہے کہ انسانی زندگی کا سب سے بڑا مقصد اور غایت الغایات صرف "حصول سعادت" ہے اور بس۔ اور "سعادت" سے اُن کی مراد وجودِ لذت اور فقدانِ الم ہے نہ کہ "سعادتِ اُخروی"

بہرحال وہ صرف "لذت" کو اعمالِ خیر و شر کا پیمانہ تسلیم کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جس عمل میں جس درجہ کی بھی لذت پائی جائے اُسی مقدار سے وہ خیر ہے۔ اور جس درجہ کا اس میں الم موجود ہو اُسی مقدار سے وہ شر ہے۔ مگر "مذہبِ سعادت" کا یہ مطلب نہیں ہے کہ انسان مطلق "لذت" کا طالب ہو خواہ وہ ادنیٰ سے ادنیٰ تر ہی کیوں نہ ہو ــــــ اس لئے کہ کوئی عمل بھی معمولی سے معمولی لذت سے خالی نہیں ہوتا ــــــ بلکہ وہ اس کا طالب و داعی ہے کہ انسان بڑی سے بڑی لذت کی خواہش کرے، اور اگر اس کو اعمال پر اختیار دے دیا جائے تو وہ سب سے بلند اور اعلیٰ و ارفع لذت کو اختیار کرے۔

نیز لذت کی مقدار کا اندازہ کرنے کے لیے دو چیزوں "شدت" اور "مدت" کا لحاظ ضرور کرنا چاہیئے ــــــ اس لیے کہ شدت سے کیفیت اور مدت سے اُس کے زمانہ بقا کا پتہ چل سکے گا ــــــ اسی طرح الم کے اندازہ کے لیے بھی اِن دونوں کی رعایت مفید ہے کیونکہ الم کے ذریعہ لذتِ سالبہ کا حال معلوم ہوتا ہے۔

اس کو یوں سمجھیئے کہ اگر ہمارے پاس تین لذتیں ہوں تو اُن کا اندازہ ترتیب وار (۳ و ۴ و ۵) مقدارِ لذت کے ساتھ کرنا چاہیئے۔ پس جس لذت کی مقدار مثلاً (۵) ہو وہ بلاشبہ اُس لذت سے بہتر اور افضل ہے جس کی مقدار (۳ یا ۴) ہے اور (۳ + ۴ = ۷) درجہ کی لذت (۵) کے مقابلہ میں افضل رہے گی۔

اسی طرح اگر آلام کو (۳ و ۴ و ۵) کی نسبت سے اندازہ کریں تو (۳) درجہ کا الم (۴ و ۵) درجہ کے الم سے غنیمت رہے گا، اس لیے کہ وہ لذت سے قریب ہے اور (۴) درجہ کا الم (۵) درجہ کے مقابلہ میں مغتنم شمار ہوگا۔

اور اگر کسی عمل میں لذت (۴) درجہ ہو اور الم بھی (۴) درجہ تو اخلاقی نقطۂ نظر سے اُس عمل کا کرنا نہ کرنا مساوی حیثیت رکھے گا البتہ بعض حالات میں اُس کا اختیار نہ کرنا اختیار کرنے کے مقابلہ میں مناسب رہے گا۔

اور اگر دو لذتیں "شدت" (کیفیت) میں برابر ہوں تو وہ لذت افضل رہے گی جو "مدت" (بقاء) کے اعتبار سے طویل اور دراز ہو۔

فلاسفہ کی یہ جماعت بھی دو گروہ میں تقسیم ہے۔

ایک گروہ کہتا ہے کہ خیر و شر کا پیمانہ عامل کی لذتِ شخصی ہے اور وہ اُس کا نام "مذہب سعادتِ شخصیہ" رکھتے ہیں۔

اور دوسرے گروہ کا خیال ہے کہ خیر و شر کا پیمانہ ہر ایک ذی حس مخلوق کی "مشترکہ لذت" ہے اور اُس کا نام "مذہب سعادتِ عامہ" ہے۔

سعادتِ شخصی

اس مذہب کی "آواز" انسان کے لیے ضروری قرار دیتی ہے کہ وہ اپنی ذات کے لیے بڑی سے بڑی لذت کا طالب، اور خواہشمند ہو، اور اُس کا فرض بتاتی ہے کہ وہ اُس کے حصول کے لیے اپنی تمام توجہ کو صرف کر دے۔

پس اگر انسان متردد ہو کہ دو کاموں میں سے کس کام کو کرے۔ یا کسی ایک کام کے

بارہ میں سوچتا ہو کہ کرے یا نہ کرے تو اس مذہب کے مطابق اُس کو یہ غور کرنا چاہیے کہ ان کے اور شخصی لذائذ و آلام کے درمیان کیا تناسب ہے، اور مقابلتہً کس عمل میں لذت و الم کی کمی یا بیشی ہے اس کے بعد جس عمل میں لذتوں کا وزن زیادہ نظر آئے وہ خیر ہے اور جس میں آلام کا وزن زیادہ ہو، وہ شر ہے اور جس میں دونوں برابر ہوں اُس کے کرنے نہ کرنے میں وہ مختار ہے۔

اس مذہب کا سب سے بڑا راہنما ابیقور ہے وہ یہ بھی کہتا ہے کہ اعمال کا وزن صرف

لہ ابیقور (Epicurus) یونانی فلسفی ہے (۳۴۱ ق م سے ۲۷۰ ق م تک زندہ رہا) ۳۰۶ ق م میں اُس نے اپنا ایک اسکول قائم کیا، اور چھ سو برس سے زائد مدت تک وہ لوگوں میں مقبول رہا، اُس نے اپنی تعلیمات کو منطق طبیعیات اور اخلاق میں جُدا جُدا تقسیم کیا ہے۔ ان میں سے اس مقام کے لیے سب سے اہم "مباحث اخلاقیہ" ہیں۔ اُن کے بارہ میں جو اُس کی رائے ہے اُس کا خلاصہ حسب ذیل ہے۔

(ل) ابیقور (Epicurus) کا خیال ہے کہ سعادت یا لذت ہی انسان کا منتہائے مقصد ہے اور اُس کے ماوراء زندگی میں کوئی "خیر" موجود نہیں ہے اور الم سے زیادہ دوسری کوئی شے "شر" نہیں ہے

اور یہ کہ اخلاق صرف حصول سعادت کے لیے عمل کرنے کا نام ہے ورنہ محض "ذاتی فضیلت" کی کوئی قیمت نہیں ہے۔ بلکہ اُس کی قدر و قیمت بھی صرف اُس لذت کی وجہ سے ہے جو اُس کے ہمرکاب ہے۔

ابیقور کے "علم الاخلاق" کا تنہا یہی ایک مبدء یا یہی ایک اساس ہے اُس کے علاوہ جو کچھ اُس کے یہاں پایا جاتا ہے اُسی لذت کی شرح و تفصیل ہے جس کو وہ حیاتِ انسانی میں خیرِ محض سمجھتا ہے۔

ابیقور کے نزدیک لذت کے وہ معنی ہرگز نہیں ہیں جو زمانۂ موجودہ میں سمجھے جاتے ہیں اور جیسا کہ قورنیائین کا خیال ہے۔ بلکہ وہ یہ کہتا ہے کہ ہم کو اول زندگی کے تمام مراحل پر نظر ڈالنی چاہئے۔ اس کے بعد ہم لذتِ حیات کے حصول کے لیے طالب ہوں، پس اگر ہم یہ سمجھتے ہیں کہ مثلاً عیش و لذت کے بعد اس سے کہیں زیادہ تکلیف و الم پیش آنے والا ہے تو ہمارے لیے ضروری ہوگا کہ ہم اپنی خواہش کی باگوں کو روکیں اور موجودہ لذت کے لیے دائمی الم کو دعوت نہ دیں۔

اور اگر ہم کو یہ معلوم ہو جائے کہ رنج و الم سہنے کے بعد ایک بڑی لذت ہاتھ آئے گی تو اُس الم کا برداشت کرنا از بس ضروری اور فرض ہوگا، گویا وہ لذت کامل کی طلب، اور الم انگیز انجام سے گریز کا داعی ہے۔

(ب) ابیقور یہ بھی کہتا ہے کہ عقلی و روحانی لذتیں بدنی و جسمانی لذتوں سے زیادہ اہم اور قابل توجہ ہیں۔ اس لیے کہ جسم تو لذت و الم کا احساس اُسی وقت کر سکتا ہے جس وقت تک کہ اُس کا وجود ہے۔ نیز جسم تو ماضی لذتوں کی

(بقیہ برصفحہ ۱۵۵)

وقتی لذائذ و آلام کے اعتبار سے نہیں کرنا چاہئے بلکہ اس کے لیے انسان کو اپنی زندگی کے پورے نظامِ عمل کو پیشِ نظر رکھنا اور پھر یہ غور کرنا ضروری ہے کہ زندگی کے پورے نظام میں کونسا عمل اُس کے لیے سب سے زیادہ موجب لذت ہے اور کونسا باعثِ الم۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۵۴) یاد رکھ سکتا ہے اور نہ لذاتِ مستقبل کی توقع اُس میں پیدا ہو سکتی ہے۔ لیکن روح ان ہر دو قسم کی لذتوں کی یاد اور توقع رکھ سکتی ہے اور رکھتی ہے۔ اس لیے اُس کی لذتیں پائدار اور سرمدی ہوتی ہیں اور عقل و روح جسم کی ہر قسم کی لذات و حصولِ لذات کی بھی شریک رہتی ہے، اور لذات سے متعلق یادِ ماضی اور توقعِ مستقبل کا اور اضافہ کرتی ہے۔ ابیقور اس لیے یہ بھی کہتا ہے کہ بہترین لذت ——— کہ جس کی جستجو کرنا از بس ضروری ہے ——— طمانیتِ عقل و روح کی لذت ہے اور وہ اس کا بھی قائل ہے کہ انسان کو سعادت کے بارہ میں خارجی لذتوں کا ہرگز اعتبار نہیں کرنا چاہئے، بلکہ اس معاملہ میں اپنے نفس کی اندرونی حالت پر اعتبار کرنا لازم ہے (یعنی یہ کہ نفس و روح کو اطمینان حاصل ہے یا نہیں) اُس کے خیال میں ایک دانا اپنی ہمہ قسم کی جسمانی تکالیف و آلام کے باوجود "مالک سعادت (سعید) ہو سکتا ہے، اس لیے کہ راحتِ نفس اور اطمینانِ عقل ہر قسم کے جسمانی لذائذ سے بہتر اور برتر ہے۔

با اینہمہ اُس کے نزدیک عمدہ اور پاک جسمانی لذتیں نہ ناجائز ہیں اور نہ قابلِ حقارت و ذلت، اور جب تک کہ اُن کے استعمال سے دائمی لذت کو نقصان اور ضرر نہ پہنچے کسی شخص کا اُن سے فائدہ اُٹھانا، اور متمتع ہونا ہرگز قابلِ اعتراض نہیں ہو سکتا۔

اور ابیقوریون عقلی لذتوں میں سب سے بہتر لذت "صداقت" کو سمجھتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اُن کا مدرسہ یا اسکول چند کٹّر فلسفیوں کی فلسفیانہ موشگافیوں کا مجموعہ نہیں تھا بلکہ "صادقین" کا ایک گروہ تھا جو عملی صداقت کو معیارِ زندگی بنائے ہوئے تھا

(ج) ابیقوریون ایجابی لذتوں کے مقابلہ میں سلبی لذتوں کی جانب زیادہ متوجہ ہیں اور لذتِ سلبیہ سے اُن کی مراد "الم کا نہ ہونا" ہے۔ اسی لیے وہ لذائذِ ثابتہ کو مستقل اہمیت نہیں دیتے، اور اُس کے ساتھ فقدانِ الم کو ضروری جانتے ہیں۔ اور نہ وہ یہ مانتے ہیں کہ لذتوں کے حصول کے لیے شعور و احساس کو برانگیختہ کیا جائے بلکہ اُن کے یہاں سب سے زیادہ زور سلبی لذتوں پر (مثلاً قلق و اضطراب پیدا کرنے والے امور سے پرہیز، قلبی سکون و اطمینان کے مخالف اُمور سے اجتناب) دیا جاتا ہے۔

(د) ابیقوریون کا مذہب یہ بھی ہے کہ "سعادت" حاجات و ضروریات اور رغبتوں کی کثرت اور اُن کی بالیدگی پر موقوف نہیں ہے بلکہ اُن کے خیال میں حاجتوں اور رغبتوں کی کثرت "وجودِ سعادت" کے لیے

(بقیہ نوٹ برصفحہ ۱۵۶)

اس لیے کہ مثلاً تلخ دوا کا استعمال تکلیف و الم کا باعث ہوتا ہے لیکن اکثر اس کا استعمال اس تکلیف سے زیادہ تکلیف یعنی "مرض" کے مٹانے کا سبب بنتا ہے اس لیے اس قسم کے عمل کو خیر ہی کہا جائے گا۔ صاحب حزم و احتیاط کی قدرت سے یہ باہر نہیں ہے کہ وہ آئندہ حاصل ہونے والی بہترین لذت کے مقابلہ میں وقتی اور ناپائیدار لذت کو ترک کرکے ماضی کو شاندار مستقبل پر قربان کر دے۔

اسی اصول کے پیشِ نظر ابیقوریوں نے عقلی و روحانی لذت کو جسمانی لذت کے مقابلہ میں افضل و برتر سمجھا ہے کیونکہ جسمانی لذت ایک بے وقعت اور فنا ہونے والی چیز ہے، اور لذتِ عقلی ایک سرمدی اور ابدی لذت ہے۔ اسی طرح جسمانی لذت اس تحصیلِ علم کے مقابلہ میں جو کہ طمانیت کا باعث بنتا ہے، ہیچ در ہیچ ہے۔ کیونکہ یہی وہ پائدار لذتیں ہیں جن کے ذریعہ انسان حوادثِ زمانہ اور انقلاباتِ دہر کے مقابلہ کے لیے سامان مہیا کرتا ہے۔

لہٰذا اس مذہب کے مطابق فضائل صرف اس لیے فضائل کہے جانے کے مستحق ہیں کہ وہ عمل کرنے والے کے لیے "بہتر لذت" کا سبب بنتے ہیں۔ مثلاً "پاکدامنی" فضیلت ہے اور "فحش زندگی" ذلالت کیونکہ اگر باریک بینی سے محاسبہ کیا جائے تو پاکدامن کو اپنی پاکدامنی

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۵۵) بہت زیادہ موجب ضیق و پریشانی بنجاتی ہیں اور سعادت میں ترقی کرنے کے بجائے انسانی زندگی میں پیچیدگیاں اور دقتیں پیدا کرنے کا سبب ہوتی ہیں۔ اس لیے یہ بہت اہم فریضہ ہے کہ ہم اپنی طاقت و مقدرت کے موافق اپنی خواہشات و ضروریات کو کم سے کم تر بنائیں۔

ابیقور خود بھی سادہ معاشرت رکھتا تھا اور اپنے پیروؤں کو بھی یہی تلقین کرتا تھا کہ اس کی طرح سادہ زندگی بسر کریں۔ اس کا اعتقاد تھا کہ سادہ اعتدال اور عفت کی زندگی "سعادت" (لذت) کے بہترین وسائل میں سے ہے اور یہ کہ لوگوں کی اکثر خواہشات مثلاً "طلب شہرت" وغیرہ نہ ضروری ہوتی ہیں اور نہ مفید۔

بیں ذلت کے آلام سے تحفظ، انسانوں کی نظروں میں احترام، اور وقار و ثقاہت کے تصور کی جو لذت و نشاط حاصل ہوتا ہے وہ اُس کی نگاہ میں فحش کار انسان کی اس وقتی لذت کے مقابلہ میں جس کے بعد دُکھ درد، عدم ثقاہت، اور بربادیِ مال و آبرو یقینی ہے ہر طرح قابلِ ترجیح اور لائقِ اختیار ہے۔ اس ایک ہی مثال پر سچ کے مقابلہ میں جھوٹ کو اور امانت کے مقابلہ میں خیانت وغیرہ کو قیاس کر لیجئے۔

بعض لوگوں کو ابیقور کے مذہب کی حقیقت سمجھنے میں سخت ٹھوکر لگی ہے، اس لئے کہ اُن کے خیال میں ابیقور کا مذہب "انسان کو جسمانی لذتوں کے انہماک، اور شہوات و خواہشات پر جرأت کی دعوت دیتا ہے۔ اس غلط فہمی کی بنا پر اُنہوں نے ابیقور کے مذہب اخلاق میں فاسق و فاجر کے فسق و فجور کو بھی شامل کر لیا۔ حالانکہ اُس کی تعلیم میں ان بیہودہ امور کے لیے قطعاً کوئی جگہ نہیں ہے بلکہ خود اُس نے اپنی بعض کتابوں میں اس غلط فہمی کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی ہے۔

اس دورِ جدید میں اس مذہب کے قائل بہت ہی کم ہیں، البتہ ہوبز (۱۵۸۸-۱۶۷۹ء) اور اُس کے مقلدین کا یہ مذہب ضرور رہا ہے۔

غرض اُنہوں نے خیر کے تمام رجحانات کو حُبِّ ذاتی اور لذتِ شخصی میں محدود کر دیا اور صاف کہہ دیا کہ ہم کسی عمل کو جب ہی خیر یا شر کہیں گے کہ ہم کو یہ معلوم ہو جائے کہ اس میں عامل کے لیے کس مقدار میں لذت پائی جاتی ہے اور کس مقدار میں الم۔

اس مذہب میں یہ بہت بڑا نقص ہے کہ یہ انسان کو "خود بین اور خود غرض" بناتا ہے اور دوسرے انسان زندہ رہیں یا مر جائیں، نفع اُٹھائیں یا نقصان پا جائیں اُس کو اپنی ذات کے علاوہ کسی سے سروکار نہیں رہتا۔ اور اگر اُس کو دوسرے انسانوں کے نفع کی جانب کبھی

رغبت ہوتی بھی ہے تو صرف اس لیے کہ اُس کے خیال میں اُس کا ذاتی نفع اُس پر منحصر ہے اور اسی طرح اگر اُس کو کسی کے رنج سے رنج اور دُکھ سے دُکھ پہنچتا ہے تو وہ بھی محض اس لئے کہ اُس رنج اور دُکھ کا اثر اُس کی ذات پر بھی پڑتا ہے

اس دنیائے انسانی میں ہمیشہ ایسی جماعتیں اور ایسے انسان موجود رہے ہیں اور رہتے ہیں جو اس مذہب سے ناآشنا ہونے کے باوجود اس مذہب کی عملی زندگی پر کاربند رہنا ضروری سمجھتے، اور اُس کے بتائے ہوئے نظریہ پر عامل نظر آتے ہیں۔

سرمایہ دار، مزدور، صنّاع، تاجر، وظیفہ خوار، اور ملازم پیشہ، غرض ان میں سے کسی طبقہ پر نظر ڈالیے ہر طبقہ کا ایک بڑا گروہ اپنے اعمال میں صرف خود بینی اور ذاتی منفعت کا خواہاں نظر آئے گا اور دوسروں پر اگر اُن کی نظر پڑے گی تو محض اس نیت سے کہ یہ میرے ذاتی مصالح کی خدمت کے لیے ایک "پونجی اور سرمایہ" ہیں۔

تم ان کی زبانوں پر انسانیت، مساوات، اخوت، وطنیت، ایثار، قربانی اور اسی قسم کے بہت سے الفاظ پاؤ گے لیکن دراصل اُن کی نظروں میں "فضیلت یا خیر" فقط اسی کے معنی ہیں کہ تنہا اُن کی ذات کو "لذت" اور نفع حاصل ہو اور بس۔ چنانچہ ان کی حقیقی حالت کا نقشہ شاعر کے اس مصرعہ سے اخذ کیا جا سکتا ہے۔

اذا مِتُّ ظَمْآنًا فلا نَزَلَ القطر

(اگر میں پیاسا مر جاؤں تو دنیا میں پھر کبھی ایک قطرہ پانی نہ برسے)

مگر جب حضرت عیسیٰ (علیہ الصلوٰۃ والسلام) کی اصل تعلیم، اور اسلام کی مقدس تعلیم نے حیاتِ اجتماعی کے لیے قربانی کو فرض قرار دیا، ایثار، احسان اور اخوت کو بہترین فضائل میں شمار کیا، اور علم و عقیدہ کے ساتھ ساتھ اُس کی عملی مثالیں اور عظیم الشان نمونے

پیش کیے، اور چنانچہ جب ان مذاہب کو فروغ ہوا، اور اُن کی بیش از بیش ترقی ہوئی تب "اپیقوری" مذہب کو گھن لگنا شروع ہوگیا، اور آہستہ آہستہ وہ فنا ہونے لگا۔ اس لیے کہ ایثار اور قربانی" جیسے شریفانہ فضائل کا "حُبِّ ذات اور خود غرضی" کے ساتھ جمع ہونا ناممکن ہے
اس اہم اعتراض کے علاوہ اس مذہب پر یہ چند اعتراضات اور کیے گئے ہیں۔
(۱) اگر خیر و شر کا پیمانہ "شخصی و انفرادی لذت" ہے تو پھر ناممکن نہ سہی مگر سخت دشوار ہو جائے گا کہ حسنِ سلوک اور احسان کو فضیلت کہا جا سکے حالانکہ دنیاءِ انسانی کا اس پر اجماع ہے کہ یہ بہت بڑی فضیلت ہے۔
(۲) اگر انسانوں کے درمیان باہمی ارتباط کا خیال مطلق نہ کیا جائے یا یوں کہہ دیجئے کہ اگر شخص و فرد کو جماعت کا عضو نہ شمار کیا جائے اور اس نقطۂ نظر سے اس پر عائد شدہ جماعتی حقوق و واجبات کا اعتبار ترک کر دیا جائے اور ان حقوق و واجبات میں جماعت کے افراد کا جو نفع و نقصان یا لذت و الم ہے اس کی بھی پرواہ نہ کی جائے، تو پھر فضیلت اور دناءت نیز خیر اور شر کے کوئی معنی ہی باقی نہیں رہتے۔ اور اگر ان امور کا لحاظ ضروری ہے تو پھر لذتِ شخصی کو خیر و شر کا آلہ تسلیم کرنا بالکل غلط ہے۔
(۳) اس مذہب کو صحیح تسلیم کر لینے کے یہ معنی ہیں کہ جو شخص دوسروں کے مصالح اور منافع کی خاطر اپنی لذت بلکہ زندگی کو تج کر ایثار کرے تو وہ قابلِ نفرت و حقارت ہے، اور جو اپنی ذاتی مصالح پر جماعت کی سعادت اور حیات کو قربان کر دے وہ باعثِ عزت و تکریم ہے حالانکہ ایسے ذلیل، لچر، اور پوچ نظریہ کو کوئی ذی ہوش بھی ایک لمحے کے لیے قبول نہیں کر سکتا۔

(ب) مذہب سعادتِ عام[1]

مذہب منفعت

اس مذہب کی حقیقت یہ ہے کہ انسان کو اپنی زندگی میں جس چیز کا طالب اور جویا ہونا چاہیئے وہ نوعِ انسانی بلکہ ہر ذی حس کی "سعادت و فلاح" ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے جب ہم کسی کام پر خیر یا شر ہونے کا حکم لگائیں اور دیکھیں کہ اس عمل سے لذت و الم میں سے کونسی چیز ظاہر ہوتی ہے تو اُس وقت صرف ذاتی اور شخصی لذائذ و آلام پر ہی نظر نہ رکھیں بلکہ تمام نوعِ انسانی، نوعِ حیوانی، بلکہ تمام ذوی حس اشیاء کے لذائذ و آلام کا لحاظ رکھیں اور یہ بھی ضروری ہے کہ اسے صرف عام حالاتِ زندگی میں یا موجودہ وقتی صورت میں حاصل ہونے والی لذات و آلام ہی تک نظر کو محدود نہ رکھا جائے بلکہ اس سلسلہ میں باریک بینی کے ساتھ دوردس اور مستقبلِ بعید کے لذائذ و آلام کو بھی پیشِ نظر لایا جائے بعد ازاں اُن اعمال سے حاصل شدہ لذت و الم کا تناسب معلوم کیا جائے۔ پس اگر لذائذ کا پلہ بھاری ہے تو وہ عملِ خیر ہے۔ اور اگر آلام کا پلہ وزنی ہے تو وہ عملِ شر ہے۔

لیکن اس قاعدہ کو ایک قید کے ساتھ مقید کر دینا ضروری ہے وہ یہ کہ اگر انسان کو چند اعمال کے متعلق یہ اختیار دیا جائے کہ ان میں سے اپنی استطاعت کے مطابق جس کو چاہے کام میں لائے، اور ان میں سے ہر ایک عمل کی لذت کی مقدار الم کی مقدار سے زیادہ ہو مگر اُن میں ایک عمل ایسا بھی ہو جس میں باقی اعمال کے مقابلہ میں لذت کی مقدار بہت زیادہ پائی جاتی ہو تو ان اعمال کو اس وقت تک "خیر" نہیں کہا جا سکتا جب تک وہ اس عمل کو بھی اختیار نہ

[1] (Universalistic Hedonism) اور مذہب سعادتِ شخصیہ (Egoistic Hedonism)

کرے جس میں دوسرے اعمال کے مقابلہ میں لذت کی مقدار الم سے بہت زیادہ ہے۔

اور مثال کے طور پر یوں سمجھئے کہ ہمارے پاس تین اعمال (ا) (ب) (ج) ہیں ان میں سے (ا) میں لذت (۸) درجہ کی مقدار میں اور الم (۲) کی مقدار میں ہے اور (ب) میں لذت (۷) کی مقدار میں اور الم (۳) کی مقدار میں ہے اور (ج) میں لذت (۵) کی مقدار میں اور الم (۲) کی مقدار میں پایا جاتا ہے۔

تو ان میں سے ہر ایک عمل پر یہ صادق آتا ہے کہ لذت والم کے تناسب میں ہر ایک میں الم کے مقابلہ میں لذت کی مقدار زائد ہے تاہم عامل کے لیے از بس ضروری ہے کہ وہ عمل (ب) اور (ج) کے ساتھ ساتھ (ا) کا عامل بھی ہو کیونکہ اگر وہ (ب) اور (ج) کا تو عامل ہوا مگر (ا) کا عامل نہ بنا تو مجموعۂ عمل کے اعتبار سے اس کا یہ کردار "خیر" نہیں ہے۔

اس لیے کہ غور و فکر کے بعد یہ فیصلہ کرنا پڑتا ہے کہ ہمارے اعمال پر خیر کا اطلاق اسی وقت صحیح ہو سکتا ہے کہ ہماری استطاعت میں جن پُر از لذات اعمال کا ذخیرہ ہے اُن میں سے ہم نے اُس عمل کے اختیار سے گریز نہیں کیا جو ان اعمال کے باہمی توازن و اقدار کے لحاظ سے زیادہ سے زیادہ قدر و قیمت کا حامل ہے اور جس کا ثمرہ (سعادت و لذت) دوسرے کیے ہوئے اعمال سے فزوں تر ہے اور یہ اس لیے کہ ہمارا مقصد جبکہ حصولِ لذت ہے تو بلاشبہ زیرِ استطاعت اعمال میں وہ عمل کسی طرح ترک نہیں کیا جا سکتا جس کی مقدارِ لذت دوسرے مختارہ اعمال سے زیادہ ہے۔

بلکہ اخلاق کا فیصلہ یہ ہوگا کہ ان اختیاری اعمال میں سے بنیادی عمل اختیار کے لائق ہے جس کی لذت بمقابلہ الم بہت زیادہ ہے البتہ اگر انسان کی اپنی طاقت و قدرت کے دائرہ میں چند ایسے اعمال ہیں جو لذت کے سبب بنتے ہیں یکساں اور برابر ہیں تو پھر ان میں

ہے ہر ایک عمل اپنی جگہ خیر ہے اور کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح حاصل نہیں ہے

بہر حال اس مذہب کے ارکان "ابیقوریون" کی طرح کسی عمل سے تنہا عامل کی لذت کے خواہش مند نہیں ہیں بلکہ اُس عمل کے ساتھ جس انسانی، حیوانی بلکہ ذی حس فرد و جماعت کا بھی علاقہ ہو اُن سب کی لذت کا لحاظ ضروری قرار دیتے ہیں، اور عامل کا فرض سمجھتے ہیں کہ وہ اپنے عمل کے نتیجہ اور ثمرہ کا محاسبہ کرتے وقت صرف اپنی ذات ہی کو پیش نظر نہ رکھے بلکہ تمام متعلقہ ذی حس کی خیر کو سامنے رکھے اور "سعادتِ عامہ" کا یہ لحاظ کچھ ایک خاص فرد یا مخصوص جماعت ہی کے فرائض میں سے نہیں ہے بلکہ ہر فرد اور ہر جماعت کا یہ فرض ہے کہ وہ سعادت عام کو پیش نظر رکھے، لہٰذا فضائل کو فضائل اس لیے کہا جائے گا کہ اُن سے تمام انسانوں اور ذی حس اشیاء کے لیے آلام کے مقابلہ میں لذات زیادہ مثمر اور بارآور ہوتی ہیں اور رذائل کو رذائل اس لیے سمجھا جائے گا کہ اُن سے لذات کے مقابلہ میں آلام و مصائب کے پھل بہت زیادہ ملتے ہیں -

پس "سچائی" (مثلاً) بلاشبہ "اخلاقی فضیلت" ہے اس لیے کہ وہ جماعتی سعادت اور سعادت عام میں اضافہ کرتی ہے - اور جماعتوں کی ترقی و بقاء کا مدار ہے اس لیے کہ جبکہ ہم ہر وقت اپنی صحت کی حفاظت کے لیے ایک طبیب اور عمارات و پل وغیرہ کی تعمیر کے لیے ایک مہندس اور جسم کا خواص معلوم کرنے کے لیے ایک ماہر کیمیا اور طلبہ کی عقل و دانش کو حذاقت کی مفید تربیت دینے کے لیے ایک اُستاذ کی ضرورت محسوس کرتے، اور ہمیشہ اُن کے لیے محتاج رہتے ہیں پس اگر "سچائی" کا وجود نہ ہوتا تو ہم کسی طرح نہ اُن کے اقوال پر بھروسہ کر سکتے اور نہ اُن کی رائے سے فائدہ اُٹھا سکتے، غرض جب ہم نے "سچائی" کے بادلوں سے مذکورۂ بالا سعادت کو برستے دیکھا تو تسلیم کرنا پڑا کہ وہ بلاشبہ "فضیلت" ہے اور افرادِ انسانی

ازبس ضروری ہے کہ وہ ہمیشہ "سچائی" کو ہی اختیار کریں اگرچہ بعض افراد کے لیے وہ الم کا سبب ہی کیوں نہ بن جائے۔

اور "رشوت" (مثلاً) "اخلاقی رذیلہ" ہے اس لیے کہ جب حاکم نے مجرم سے "رشوت" لے کر اس کو بری کر دیا تو اس کا یہ عمل مجرم کی بے باکی اور جرم پر بے خوفی کا باعث بنا، اور اس کا یہ اعتقاد ہوگیا کہ "رشوت" کے ذریعہ میں ہمیشہ جرم سے بری ہوسکتا ہوں پس یہ ایک ایسا عمل ہے جو جرائم اور مظالم میں اضافہ کرتا، اور بہت سی حق تلفیوں کا سبب بنتا ہے اور اس طرح وہ جماعت اور جماعتی زندگی کے مصائب و آلام کے لیے پیش خیمہ اور بہت بڑا عذاب ثابت ہوتا ہے لہٰذا اس کو حرام اور ممنوع قرار دیا گیا اگرچہ وہ جماعت کے کسی فرد (یعنی حاکم یا مجرم) کے لیے نفع اور لذت کا باعث ہی کیوں نہ ہو۔

غرض تمام اعمال کو اسی ایک کسوٹی پر پرکھنا چاہیئے، اور جب کسی عمل پر خیر یا شر کے حکم لگانے کا ارادہ ہو تو یہ ضرور زیر بحث آنا چاہیئے کہ یہ قوم اور جماعت کے لیے باعث "لذت" ہے یا موجب "الم"، اور پھر یہ غور کرنا چاہیئے کہ اگر اس میں لذت و الم دونوں موجود ہیں تو ان دونوں کے درمیان کیا تناسب ہے لذت کی مقدار غالب ہے یا الم کی؟

اس مذہب کے داعی یہ تسلیم کرتے ہیں کہ اس میزان میں اعمال کا وزن و قدر بہت دیر طلب اور قدرے مشکل ہے لیکن نتائج اور ثمرات کے اعتبار سے بہت زیادہ مفید دیرپا اور قابلِ اعتبار ہے۔

یہ بات بھی قابلِ توجہ ہے کہ جبکہ فضائل و رذائل کے اصولوں کو ایسی میزان سے تولا جاتا اور ان کی اقدار کے خیر و شر کا فیصلہ کیا جاتا ہے تو اُن کی جزئیات کے لیے جداگانہ کسی پیمانہ کی ضرورت نہیں ہوگی بلکہ جو جزئی جس فضیلت یا رذیلہ کے تحت ہوگی اپنے اصول اور اساس

کے مطابق خیر یا شر کہلائیگی مثلاً "کرم" فضیلت ہے اور "بخل" رذیلہ اور "صدق" خیر ہے اور "کذب" شر تو اگر ان میں سے کسی ایک کی متعین جزئی پر حکم لگانا ہے تو اس کے لیے جدا جدا پیمانہ کی حاجت نہیں ہے بلکہ جو حکم اساس اور کلی کو دیا گیا ہے وہی اُس کی جزئیات پر اطلاق کیا جائے گا۔

البتہ براہِ راست اس پیمانہ کی ضرورت اُس وقت پیش آئے گی جب کوئی ایسا مسئلہ زیرِ بحث آجائے جو ان اصولِ اخلاقی سے باہر ہوا ور جس کا خیر یا شر ہونا اختلافی ہو ایسی صورت میں جذبات اور ذاتی رجحانات سے بالاتر ہو کر غور کرنا چاہیئے کہ اس عادت و خصلت کے لذت و الم یا نفع و مضرت کے درمیان کیا تناسب ہے پس اگر روشن دلائل و براہین اور مشاہدہ و تجربہ سے واضح ہو جائے کہ اس کی لذت اور اس کا نفع اُس کے الم اور ضرر سے کہیں زیادہ ہے تو بلاشبہ وہ عادت "خیر" ہے خواہ سوسائٹی کے افراد احول اور وقتی تاثرات کے پیش نظر اُس کو "شر" ہی کیوں نہ سمجھتے ہوں اور اگر اس کا الم و ضرر اُس کی لذت و منفعت پر غالب ہے تو وہ عادت "شر" کہلائے گی قطع نظر اس سے کہ لوگ اس کو "خیر" ہی سمجھتے ہوں اس قسم کے مسائل میں "پردہ" اور "جسم کو گودنا" جیسے اعمال زیرِ بحث آ سکتے ہیں۔

اخلاقی مباحث میں اس کا نام "مذہبِ منفعت" ہے اور اس کے سب سے بڑے داعی فیلسوف بنتام (۱۷۴۸ - ۱۸۳۲ء) اور جون سٹوارٹ میل (۱۸۰۶-۱۸۷۳ء) اور سجویک ہیں۔

لذت کے متعلق منفعیین کی رائے

"مذہبِ منفعت" کے ارکان نے جس "لذت" کو خیر و شر کا پیمانہ قرار دیا ہے وہ اُن کے یہاں بہت وسیع معنی میں مستعمل ہے

یعنی اُس کے دائرہ میں حسی معنوی جسمانی اور عقلی و روحانی سب قسم کی لذات شامل ہیں

اور بہت سے منفعیین کہ جن میں بنتام بھی شامل ہے ایک لذت کو دوسری لذت پر کمیت (مقدار) کے لحاظ سے فضیلت دیتے ہیں یعنی وہ یہ دیکھتے ہیں کہ ان میں سے کونسی لذت بڑی ہے اور کون سی چھوٹی ؟

بنتام کی رائے یہ ہے جبکہ تمام لذتیں اس صفت میں متشابہ اور متحد النوع ہیں کہ وہ "لذت" ہیں تو جن اعمال میں یہ وصف موجود ہے ازبس ضروری ہے کہ اُن کے باہم فضیلت کی قدر و قیمت کے تناسب و امتیاز کا مدار شدت و ضعف، توازنِ اقدار، اور قرب و بعد پر ہو

بنتام کے بعد میل کا زمانہ آیا تو اُس نے یہ رائے ظاہر کی کہ لذتوں کو ایک ہی نوع میں متحد ماننا صحیح نہیں ہے بلکہ اُن میں بہت زیادہ تنوع پایا جاتا ہے۔ یعنی جس طرح ایک لذت دوسری لذت سے بڑی ہوتی ہے۔ اسی طرح اُن کے باہم شرف اور مجد میں بھی تفاوت ہوتا ہے۔ مثلاً عقلی و روحانی لذتیں شرف و فضل کے اعتبار سے جسمانی لذتوں سے بلند ہونگی، اسی طرح معنوی لذائذ کا رتبہ حسی لذائذ کے مقابلہ میں اعلیٰ و ارفع ہوگا۔

اگر یہ سوال کیا جائے کہ جب عام نظروں میں لذائذ کے درمیان چھوٹے اور بڑے ہونے کا فرق محسوس نہ ہوتا ہو تو پھر یہ کس طرح شناخت کیا جا سکتا ہے کہ یہ لذت دوسری لذت سے بڑی یا قدر و قیمت کے لحاظ سے افضل ہے ؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کا فیصلہ اربابِ بصیرت اور ماہرینِ اخلاقیات کے ہاتھ میں ہے اور اُن ہی کو یہ منصب حاصل ہے کیونکہ وہ ہر دو لذتوں کی اوّل آزمائش کرتے ہیں اور پھر ان دونوں میں سے کسی ایک کو ترجیح دے کر اختیار کر لیتے ہیں اور باوجود اس علم کے کہ اختیار کردہ لذت میں تکالیف و مصائب بھی پوشیدہ ہیں وہ اُس ہی کو منتخب کرتے ہیں، اور کسی قیمت پر ترک کردہ لذت کی بڑی سے

بڑی مقدار کو اُس کے عوض میں لینا پسند نہیں کرتے۔ یہ کیوں؟ صرف اس لیے کہ وہ اپنی حذاقت و مہارت سے دونوں کی صحیح حقیقت کا اندازہ لگا لیتے اور افضل و اعلیٰ کے مقابلہ میں مفضول اور ادنیٰ کو چھوڑ دیتے ہیں۔[1]

کیا اس سوال کے وقت سائل نے اس حقیقت کو فراموش کر دیا کہ عام طور پر ایک جاہل اپنے جہل پر اُسی طرح مطمئن اور خوش نظر آتا ہے جس طرح ایک جویائے علم اپنی علمی تحقیق و کاوش پر شاداں و نازاں ہوتا ہے لیکن اس کے باوجود ایک عقلمند و ذکی انسان سے کبھی یہ توقع نہیں کی جا سکتی کہ وہ ہر دو متضاد اوصاف رکھنے والے انسانوں کی مساوی مسرت کی بنا پر جہل کو علم کے برابر یقین کرے اور حصولِ علم کو ترک کر کے جہل پر قناعت کر بیٹھے اسی طرح کسی طالبِ علم سے یہ امید نہیں ہو سکتی کہ وہ ذکاوت و علم کے مقابلہ میں کسی جزئی سے جزئی مادی لذت کو قبول کرنے پر آمادہ ہو جائے چنانچہ ایک عامی جاہل "لذتِ علم" اور "لذتِ جسمانی" کے باہم افضل و مفضول کا حکم لگانے سے عاری نظر آتا ہے۔

یہ بات بھی لائقِ توجہ ہے کہ جس سعادت (لذت و منفعت) پر انسان کی نگاہیں لگی رہتی ہیں انسانی طبائع کے اختلاف سے اُن کی انواع کے باہمی اقدار میں تفاوت بھی یقینی ہے چنانچہ جس طرح حیوان اور انسان کی لذات کے مابین اختلاف ایک بدیہی امر ہے اُسی طرح عاقل اور جاہل کی لذت و منفعت (سعادت) میں نمایاں تفاوت ہے، اور اسی تفاوت و اختلاف کی پشت پر وہ جہانِ عقل و خرد ہے کہ جس کے درمیان رہ کر انسان اپنی حیات کی تکمیل کرتا ہے۔

پس اگر اُس کا یہ "عالمِ عقل" محدود اور تنگ ہے تو اُس کے لیے حصولِ لذت سائن

[1] مختصر فصل ثانی رسالہ "دلیل" از کتاب "مذہب اسلام"۔

کیونکہ اُس کا دائرہ بھی تنگ اور محدود ہی ہوگا۔ اور اگر اُس کا "جہانِ عقل" وسیع ہے تو پھر اُس کے لیے اُن لذتوں کا حصول کہ جن کے لیے یہ چشم براہ ہے۔ بہت دِقت طلب ہے کیونکہ وہ ایسی لذت کا طالب ہے جن کا مقام بہت بلند و ارفع و اعلیٰ ہے۔

میل کا قول ہے کہ جو شخص معمولی لذتوں کا خواہشمند ہے اُس کو کافی فرصت ہے کہ وہ اُن لذتوں کو زیادہ سے زیادہ حاصل کرے لیکن جو شخص وسیع النظر ہے وہ تو یہ یقین رکھتا ہے کہ جو کچھ بھی اُس کو حاصل ہے وہ ناقص اور مقصد کے لیے ناکافی ہے اور اس سے بہت زیادہ کی ضرورت و حاجت ہے مگر ساتھ ہی وہ اپنے حوصلہ کے مطابق اس نقص کے تحمل و برداشت کا خوگر بھی ہوتا ہے اور اُس کو یہ تکلیف وہ تصور کبھی نہیں ہوتا کہ دوسرے اشخاص کو میری ہی طرح اس لذت کے ناقص ہونے کا شعور کیوں نہیں ہے اور کیوں وہ میری طرح اس کے حصول میں حق ریز نظر نہیں آتے۔ اس لیے کہ وہ یہ جانتا ہے کہ جس شخص میں یہ شعور موجود نہیں ہے وہ سعادتِ کبریٰ اور خیرِ اکبر سے محروم ہے اس لیے قابلِ رحم ہے نہ کہ لائقِ رشک و حسد۔

اُس کے سامنے یہ حقیقت ہمیشہ عریاں رہتی ہے کہ متفکر اور مصیبت زدہ "انسان" بننا خوش باش و راحت کوش "خنزیر" بننے سے اچھا ہے اور "مصائب کا شکار ہونے اور عام زہر نوش کرنے کے باوجود" سقراط بننا خوش عیش بیوقوف بننے سے بہتر ہے[1]۔

اس تمام بحث کا حاصل یہ ہے کہ انسان کو لذت کی کمیت و مقدار کی جانب توجہ کرنے کی بجائے انواعِ لذائذ میں سے اشرف و اعلیٰ اور بہترین لذت کے درپے ہونا چاہیے۔

جارج الیوٹ کہتا ہے کہ جب تک ہم اپنے افکار و خیالات کو وسعت نہ دیں اور اُن میں بلندی نہ پیدا کریں، اور جس چیز کو اپنے لیے پسند کرتے ہوں "دوسروں" کی منفعت کے لیے

---

[1] مذہب المنفعۃ ۔ ۱۲

بھی اُسی کو پسندیدہ نہ سمجھیں اُس وقت تک ہم ہرگز "سعادتِ کبریٰ" کو حاصل نہیں کر سکتے
مگر یہ واضح رہے کہ سعادت کا یہ بلند مقام اپنے اندر سخت مصائب و آلام پوشیدہ
رکھتا ہے تاہم جن کی طبائع ارتقاء اور بلندی کی خواہشمند ہیں وہ ہر حالت میں اس کو پسند کرتی
اور اُس کے حصول کی خاطر ہر قسم کے مصائب و آلام کو انگیز کرتی ہیں کیونکہ وہ اس کی خیر و
خوبی کی صحیح قدر و قیمت جانتی ہیں۔

سعادت کی اس قسم کا منبع و مرجع طبیعت، نفس فطرت روح اور انسان کا وہ عالم
عقل ہے کہ جس کے ماحول میں وہ زندگی گذار رہا ہے، سو اگر یہ طبیعت و فطرت پاک اور عمدہ ہے
اور اُس کی زندگی کے لمحات اکثر و بیشتر یا ہمیشہ ترقی و بلندی کے عالم میں بسر ہو رہے ہیں تو پھر
وہ بلاشبہ "انواعِ سعادت" ہی کی متلاشی رہے گی، اور اُسی کی روشنی میں تمام کام انجام دیگی۔

تاہم یہ مذہب بھی نقد و تنقید سے محفوظ نہیں ہے اور اس پر بھی حسب ذیل اعتراضات
کئے گئے ہیں۔

(۱) اس مذہب کا تقاضا یہ ہے کہ کسی عمل پر خیر یا شر کا حکم لگانے کے لیے ضروری ہے
کہ اُس سے جو لذت و الم پیدا ہوتے ہیں اُس کا حساب اُن تمام انسانوں کے اعتبار سے
لگانا چاہیئے جن پر عمل کے اُن لذائذ و آلام کا اثر پڑتا ہے۔

دوسرے پیرایۂ بیان میں یوں سمجھئے کہ کسی عمل پر خیر یا شر کا حکم صادر کرنے کے لیے نیز
حلقۂ اثر اور اعتبار کے حلقۂ اثر کے درمیان، یا موجودہ افراد قوم اور آنے والی نسل کے درمیان
لذائذ و آلام کے تناسب کا حساب لگانا ضروری ہے۔

پس اگر اس کو تسلیم کر لیا جائے تو پھر عمل کے نتائج اور تناسب کے حساب پر واقفیت
اطلاع سخت دشوار بلکہ ناممکن ہے۔ اس لئے کہ ہم ایک عمل کو اگر اپنی قوم کے لئے نفع بخش سمجھتے

ہیں تو دوسری قوم کے لیے اُسی قدر مضرت رساں پاتے ہیں، اور اگر ایک عمل کو اپنے اور معاصرین و ہم زمانہ کے لیے مفید یقین کرتے ہیں تو آنے والی نسلوں کے لیے اُسی قدر نقصان دہ جانتے ہیں، نیز یہ کہ کبھی آنے والی نسل کے اعداد و شمار معاصرین کے اعداد و شمار کے تناسب سے کہیں زیادہ ہوتے ہیں تو پھر ان حالات میں لذت و الم کے حساب میں انتہائی دشواری کا سامنا یقینی امر ہے، اور اس طرح عملی زندگی دشوار سے دشوار تر ہو جائے گی۔ مثلاً یہ سوال کہ معادن (کانوں) کی دریافت کیا ایسی صورت میں خیر اور نفع بخش کہی جا سکتی ہے کہ وہ موجودہ نسل کے لیے تو مفید ہے مگر آنے والی نسل کے لیے مضر اور نقصان رساں؟ یا کیا حکومت کسی ایسے مخصوص طریقہ کو حتمی طور پر اختیار کرے کہ جو موجودہ نسل کے لیے تو مفید نظر آتا ہو مگر ساتھ ہی اس کا خوف بھی ہو کہ وہ اخلاف و اولاد کے لیے بھاری بوجھ ثابت ہوگا؟

اس سے بھی زیادہ قابل توجہ یہ بات ہے کہ اگر ہم لذت و الم کے اس حساب میں حیوانات کو بھی شامل کر لیں تو کیا اُن کے اور انسان کے درمیان تفاضل لذات میں کوئی نسبت یا درجہ قائم ہو سکے گا؟ اگر نہیں ہو سکے گا بلکہ دونوں کے لیے لذت کی حیثیت یکساں ہی رہے گی اور اس طرح ایک انسان کی وہ لذت و الم "کتا، بلی، بھیڑ یا غرض ہر ایک حیوان کی لذت و الم کے مساوی ہو جائیگی تو پھر کس حق سے انسان کے لیے یہ جائز ہوگا کہ وہ اپنے ذاتی نفع کے لئے مرغ کو ذبح کرے یا ایک جانور کو انسانی علاج کی خاطر تشریح اعضاء کے لیے قتل کر کے کام میں لائے اور اگر ان کے مابین فضیلت کی نسبت قایم کی جا سکتی ہے تو وہ کون سا پیمانہ ہے جس کے ذریعہ یہ خدمت انجام دی جا سکتی ہے، اور وہ کون سا طریقہ ہے جس کو اس کے لیے کام میں لایا جا سکتا ہے؟

کیا اس صورت میں قدم قدم پر غلطی اور خطا کا امکان نہ ہوگا اور ہم قریب ہونے کے

بجائے حق سے بہت دور نہ پڑ جائیں گے؟

(۲) "سعادت عامہ" کا پیمانہ جبکہ محدود اور مستقل و معین پیمانہ نہیں ہے تو پھر کسی عمل پر خیر و شر کا حکم لگانے میں اختلاف کی بہت زیادہ گنجائش نکل آتی ہے۔ کیونکہ حکم کا مدار تو لذت و الم کے مابین نسبت پر قایم ہے، ایک کو اُس عمل سے زیادہ حظ و نشاط حاصل ہوتا ہے اور دوسرے کو کم اور تیسرے کو بالکل نہیں۔ تو لا محالہ اس عمل کے خیر یا شر ہونے کا حکم بھی اسی فرق مراتب کے اعتبار سے ہونا چاہئے۔ مثلاً موسیقی سے ایک شخص اس قدر متاثر ہوتا ہے کہ عقل و ہوش کھو دیتا، اور یا بے تحاشا ہنسنے لگتا اور یا بے خود ہو کر رونے لگتا ہے، لیکن یہی موسیقی دوسرے پر بہت کم اثر انداز ہوتی ہے اور تیسرے انسان پر مطلق اثر نہیں کرتی تو اب ان فرق مراتب میں لذت کو کس طرح خیر یا شر کا پیمانہ بنا کر اعمال کا وزن کیا جا سکتا ہے؟

(۳) یہ مذہب بھی انسان کو پست ہمت اور کوتاہ نظر بناتا ہے، اس لیے کہ اس کی تعلیم اعمال کے نتائج کو صرف لذت و الم ہی کے دائرہ تک محدود رکھنا چاہتی ہے، اور وہ عامل کی بلند صفات اور تہذیب اخلاق حسنہ کی بدولت ان اعمال کا صدور ہوا اُن کے حسن و جمال کی طرف متوجہ نہیں کرتی اور فکر و ہمت کی بلند پروازی کے آڑے آتی ہے۔

(۴) زندگی کی غرض و غایت کو فقط حصول لذت اور ترک الم سے محدود کر دینا انسانی شرف و مجد سے گر جانا، اور پستی کی جانب مائل ہو جانا ہے اور یہ بات انسان کی شان کے قطعاً خلاف ہے، یہ تو صرف حیوانات ہی کے لیے موزوں ہے۔

ان اعتراضات کے اگرچہ بہت سے جوابات[1] دیے گئے ہیں لیکن یہ مقام اُن کے ذکر کا متحمل نہیں ہے تاہم یہ واقعہ ہے کہ بہت سے اخلاقی مذاہب کے مقابلہ میں عہد حاضر میں اس

---

[1] کتاب "مذہب المنفعۃ" میں جان اسٹورٹ مل نے ان اعتراضات کے بہت مفصل جوابات دیے ہیں۔

اخلاقی مذہب (مذہب منفعت) کی اشاعت بہت زیادہ ہے، اور وہ بہت زیادہ مقبول ہے، اس لیے کہ عقل کی بیداری، اور وسعت نظر کی جانب راہنمائی میں اس کا بہت بڑا حصہ ہے اور بہت بڑا درجہ ہے۔

اس نے انسانی زندگی کو ایک رخ (خود غرضی) پر چلنے سے روکا اور مطالبہ کیا کہ انسان کو اپنی "سعادت" کے ساتھ دوسروں کی سعادت کا لحاظ بھی ضروری ہے۔ یہ واضعین قوانین کو یہ حکم دیتا ہے کہ وہ ایسے قوانین بنائیں جو تمام انسانوں کے لیے یکساں طور پر مفید ہوں اور جرائم پر قانون کی جانب سے سزا مقرر ہو، اور ان میں یہ دیکھا جائے کہ کون سا جرم "مفاد عامہ" کے اعتبار سے کس درجہ آلام و مصائب کا سبب بنتا ہے، اور جرائم کے مقابلہ میں جن سزاؤں کو مقرر کیا جائے ان میں بھی اس کا لحاظ رکھا جائے کہ عام انسانوں کے لیے ان کے اندر آلام کے مقابلہ میں کس درجہ زیادہ لذت کا فائدہ پہنچتا ہے (رکن ہذا القیاس)

ان اعتراضات کے اگرچہ بہت سے جوابات دیے گئے ہیں لیکن یہ مقام تفصیل کا متحمل نہیں ہے تاہم مختصر طور پر ترتیب وار ان کا اس طرح جواب دیا جا سکتا ہے۔

(۱) مذہب سعادت عام (منفعت عام) کے پیش نظر یہ تصور ہی غلط ہے کہ کسی عمل کے خیر و شر پر حکم لگانے کے لیے ایک مخصوص نسل و قوم اور اس کے اغیار اقوام کے درمیان لذت و الم کے تناسب و اقدار کو وزن کیا جائے بلکہ اس مذہب کے مطابق وہی عمل خیر یا شر ہوگا جو تمام کائنات انسانی کو ایک ہی انسان اکبر قرار دے کر یہ وزن کرے کہ یہ عمل لذت و الم کی باہمی اقدار کے پیش نظر کیا حیثیت رکھتا ہے، یہاں "غیر" کا تصور ہی سرتاسر غلط ہے اور یہ کہنا بھی صحیح نہیں ہے کہ ایک عمل کو اگر ہم ایک قوم کے لیے نفع بخش سمجھتے ہیں تو دوسری قوم کے لیے یقیناً مضرت رساں یقین کرتے ہیں، اس لیے کہ جو عمل یہ حیثیت رکھتا ہے وہ بلا

نیز اس وقت تک وہ "خیر" نہیں کہلایا جا سکتا جب تک اس میں نفع عام کی استعداد نہ پیدا ہو جائے ورنہ تو اس سے بلند و بالا عمل جو یہی حیثیت و استعداد رکھتا ہو اس کی جگہ لے گا اور "خیر" کہلانے کا مستحق قرار پائے گا غرض اس اصول کے پیش نظر سعادت عام ہی کسی عمل کے خیر و شر ہونے کے لیے پیمانہ بن سکتی ہے اور اس صورت میں موجودہ نسل اور مستقبل میں آنے والی نسل کے اعداد و شمار کے باہم کثرت و قلت کا سوال بھی بے معنی ہو جاتا ہے زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ کسی عمل میں "سعادت عام" کی جستجو اور اس کی قدر اعلیٰ کی تلاش دو حصوں پر تقسیم کی جائے ایک وہ اعمال جن کی سعادت عام رہتی دنیا تک تمام کائناتِ انسانی کے لیے یکساں ہو اور دوسرے وہ اعمال جو ایک مخصوص دور تک مقتدا حیثیت رکھتے ہوں اور دوسرے دور میں اُن کی جگہ دوسرے اعمال لے لیں لیکن دونوں حالتوں میں خیر و شر کا پیمانہ "سعادت عام" ہی رہے اور معادن کی مثال خود سوال کے نقص پر دال ہے اس لیے کہ معادن کی دریافت یا اس کا استعمال جہاں تک دریافت اور استعمال کا تعلق ہے ہر ایک دور میں تمام انسانوں کی حاجات کے لیے مفید اور نافع ہے بحث اگر ہو سکتی ہے تو طریقِ استعمال اور محلِ استعمال کے تفاوت سے ہو سکتی ہے اور بالآخر اس کا جواب بھی یہی دیا جائے گا کہ اس کے لیے سعادتِ عام ہی کا پیمانہ لائق اعتماد ہے نیز "سعادت عام" کے یہ معنی ہرگز نہیں ہیں کہ وہ بظاہر حال کسی فرد کے لیے بھی نقصان رساں نہ ہو بلکہ مجموعۂ نوعِ انسانی یا ذی حیات انواع کیلئے کسی عمل کا مفید ہونا اُس عمل کے "خیر" ہونے کے لیے کافی ہے اس لیے اگر تشریح اعضاء کی خاطر یا نوع انسانی کی بقاء و صلاح کے پیش نظر کسی حیوان کو ذبح کرنا مذہب "سعادت عام" کے منافی نہیں ہے خصوصاً جبکہ اس مذہب کے مطابق مقدار سعادت (لذت) کی جستجو کی بجائے کیفیت سعادت (لذت) کی تلاش اور اقدار کے لحاظ سے افضل و اعلیٰ لذت کی

نکر ہی منتہائے نظر ہو تو نوع انسانی بلکہ ذی حیات انواع کی سعادت اگر نوع حیوانی کے بعض اصناف کی قربانی طلب کرے تو اس کو "سعادت عام" کے خلاف سمجھنا بعید از انصاف ہے اسی طرح موسیقی کی مثال دے کر تمام انسانوں کے درمیان اقدارِ سعادت کا تفاوت ظاہر کرتے ہوئے "سعادت عام" کے فیصلہ کو مشکل اور ناممکن تبلانا بھی اس لیے صحیح نہیں ہے کہ موسیقی کے خیر و شر ہونے پر سعادت عام کا فیصلہ اس طرح نہیں کیا جائے گا کہ اس عمل سے ایک فرد کس طرح متاثر ہوا اور دوسرے نے اُس کے مقابلہ میں کس درجہ تاثر قبول کیا یا قطعاً کوئی اثر نہیں لیا بلکہ اس کی بجائے وزن اور ناپ تول کر کے یہ دیکھا جائے کہ موسیقی انسانی کردار میں مجموعۂ اخلاق انسانی پر کس نہج سے اثر انداز ہوئی اور اُس نے عام افراد انسانی کی سعادت (لذت اعلیٰ) کے حصول میں کس حد تک نفع پہنچایا یا نقصان دیا خلاصہ یہ کہ جو عمل عام طور پر افرادِ انسانی کی (لذت اعلیٰ) کے لیے مفید ہوگا وہ "خیر" کہلائے گا خواہ وہ بعض افراد کے لیے بظاہر حال نقصان دہ نظر آتا ہو اور اگر مضر ہوگا تو وہ "شر" کہلانے کا مستحق ہوگا قطع نظر اس سے کہ وہ بعض افراد کے لیے نفع بخش ہے نیز یہ اعتراض بھی قطعاً بے محل ہے۔ کہ یہ مذہب انسان کی ہمت کو پست اور نظر کو کوتاہ کرتا کیونکہ زندگی کی غرض و غایت کو فقط حصول لذت اور ترک الم کے اندر ہی محدود رکھتا ہے اور اعمال کے خیر و شر پر حکم لگاتے وقت اعمال کے ذاتی حسن و جمال کو معیار قرار نہیں دیتا۔

یہ اعتراض اس لیے صحیح نہیں ہے کہ "مذہب سعادتِ عام" جبکہ اس کی دعوت دیتا ہے کہ انسان کا منتہائے نظر اعلیٰ سے اعلیٰ "لذت و سعادت" کا حصول ہونا چاہیئے اور وہ لذت کو جسمانی لذات میں ہی منحصر نہیں رکھتا بلکہ روحانی لذات کی بلند سے بلند تر نوع لذت کو منتہا قرار دیتا ہے گویا وہ انسان کی فکر وسیع اور ہمت بلند کو مہمیز کرتا ہے کہ وہ سعادت عام

کے پیمانہ کو ہاتھ میں لے کر اس وادی وسیع دامن کی اُس حد تک بادیہ پیمائی کرے کہ حصول سعادت (ابدیت) میں کامیاب ہو جائے اور یہ اُس وقت تک ناممکن ہے جب تک کہ وہ اعمال کے ذاتی حُسن و قبح کو پیش نظر نہ رکھے کیونکہ یہ ظاہر ہے کہ جو عمل اپنے اندر ذاتی حُسن نہیں رکھتا وہ سعادت بلکہ "سعادت عام" کا کیسے سبب بن سکتا ہے پس انسان جس قدر وسیع النظر اور بلند ہمت ہو گا اُسی قدر بلند و بالا سعادت عام کے حصول میں کامیاب ہو گا تو "سعادتِ عام" کو خیر و شر کا پیمانہ بنانا انسانی عظمت کو بٹہ نہیں لگاتا بلکہ اُس کی عظمت کو چار چاند لگا دیتا ہے اور انسانی فکر کو "حصول لذت و ترک الم" کے دائرہ میں محدود نہیں رکھتا بلکہ اعمال کے ذاتی حسن و جمال کی اقدار کو وسیع سے وسیع تر بنا دیتا ہے۔

مذہب فراست

"ہر ایک انسان میں ایک ایسا فطری ملکہ پوشیدہ ہے جس کے ذریعہ وہ نتائج معلوم کئے بغیر نقطۂ نظر سے خیر و شر کو معلوم کر سکتا ہے"

یہ مذہب فراست کا نظریہ ہے۔

اور اگرچہ زمانہ اور ماحول کے فرق سے اس ملکہ میں بھی تدریجی اختلاف پایا جاتا ہے لیکن اس کی اصل حقیقت اور اس کا خمیر تمام انسانوں کی سرشت میں یکساں موجود رہتا ہے پس انسان جب کسی عمل پر نظر ڈالتا ہے تو فوراً اُس پر ایک الہامی کیفیت طاری

ہو جاتی ہے اور وہ اوّل نظر میں اُس عمل کی قدر و قیمت کا اندازہ لگا لیتا ہے۔ اور پھر حکم کر سکتا ہے کہ وہ خیر ہے یا شر۔

یہی وجہ ہے کہ انسانوں کا اس پر قریب قریب اتفاق ہے کہ سچائی سخاوت اور شجاعت جیسے اعمال، فضائل میں داخل ہیں اور جھوٹ بخل بزدلی رذائل ہیں۔

کیا یہ حقیقت نہیں ہے کہ جو بچے ابھی علم کے میدان سے قطعاً نا آشنا ہیں وہ بھی فکر و تامل کے بغیر یہ حکم لگا دیتے ہیں کہ جھوٹ اور چوری بُری چیز (شر) ہیں اور اس لیے وہ چور کو نہایت حقارت سے دیکھتے اور اُس کے عمل کو جرم مانتے ہیں۔ حالانکہ وہ جھوٹ یا چوری کے اجتماعی نقصانات، اور اُن کے نتائج و ثمرات بد کے متعلق اُن دور اندیشانہ نظریوں سے بالکل ناواقف ہوتے ہیں جو علم کی ترقی کے بعد حاصل ہوتے ہیں۔

بہر حال ہمارے اندر یہ فطری اور طبعی قوت ہے کسبی اور اکتسابی نہیں، اور مبدءِ فیاض نے یہ فیض اسی طرح بخشا ہے جس طرح آنکھ کو دیکھنے اور کان کو سننے کا فیضان عطا ہوا ہے۔ اور جس طرح محض نگاہ کے ذریعہ ہم کسی شے کے سپید یا سیاہ ہونے کا حکم لگاتے یا محض سماعت سے یہ اندازہ کر لیتے ہیں کہ یہ خوش آواز ہے اور یہ بد آواز، اسی طرح ایک نظر میں اس قوت کے ذریعہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ عمل خیر ہے اور یہ شر، اور ہمارا یہ فیصلہ اس عمل کی غایت اور اُس کے نتیجہ کے حاصل ہونے کے بعد نہیں ہوتا اور نہ حصولِ لذت و گریز از الم کے پیش نظر ہوتا ہے بلکہ ہماری طبیعت و فطرت خود بخود اس طرف رہنمائی کر دیتی ہے۔ لہٰذا "صدق" ہر حالت میں خیر ہے اگرچہ وہ ہزار قسم کے آلام و مصائب کا ہی سبب کیوں نہ ہو، اور "کذب" بہر کیف شر ہے اگرچہ وہ لاکھ قسم کی لذتوں کا باعث ہی کیوں نہ ثابت ہو۔ "مذہب فراست" اسی کی دعوت دیتا، اور اسی نظریہ پر اخلاق کی بنیاد قائم

کرتا ہے اور کہتا ہے کہ اعمال اخلاقی وسائل و ذرائع نہیں ہیں بلکہ خود مقصود بالذات ہیں، اور فضائل کی قدر و قیمت اس لیے ہے کہ وہ فضائل ہیں، اس لیے نہیں ہے کہ اُن کے نتائج و ثمرات سے لذت کا حصول اور الم سے گریز لازم آتا ہے۔

اس حقیقت کے پیش نظر "مذہب فراست"، مذہب سعادت سے بچند وجوہ ممتاز ہے۔

(۱) فضائل ہر طرح، ہر جگہ، اور ہر زمانہ میں فضائل ہیں ان فضائل کا ہونا کسی غرض و غایت کے تابع نہیں ہے کہ اگر یہ اُس تک پہنچا دیں تو خیر ورنہ شر۔

(۲) فضائل بدیہی امور میں سے ہیں ان کی صحت کے لیے برہان و دلیل کی حاجت نہیں ہے۔

(۳) یہ اپنے اوصاف میں شک و شبہ سے پاک ہیں اس لیے یہ ناممکن ہے کہ کسی وقت بھی ان کو شر یا اُن کی ضد کو خیر کہا جا سکے۔

اس قوت (فراست) کا نام بعض علماء نے "وجدان" رکھا ہے اس لیے کہ (وجدان) تمام افرادِ انسانی میں طبعی طور پر موجود ہے، اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ درجات ترقی کے اعتبار سے یہ قوت سب افراد میں یکساں طریقہ پر پائی جاتی ہے بلکہ اصل مقصد یہ کہ حاسۂ سماعت و بصارت کی طرح یہ بھی ہر ایک انسان میں ودیعت ہے اور جس طرح سماعت و بصارت کے قوت و ضعف کے اعتبار سے سب انسان یکساں نہیں ہوتے اسی طرح تمام ملکاتِ انسانی کا حال ہے کہ وہ ہر ایک میں ابتداءِ آفرینش سے موجود تو ہوتے ہیں مگر تربیت اور ماحول کے اثر سے اپنے درجاتِ ترقی میں مختلف حیثیت سے پائے جاتے ہیں۔

"مذہبِ فراست" کے قائل اگرچہ اصل مذہب کے متعلق اتفاق رکھتے ہیں لیکن

اُس کی تفصیلات میں اُن کی آرا مختلف ہیں۔

بعض اُس قوت کا منبع "شعور" کو سمجھتے ہیں اور بعض "عقل" کو نیز بعض کا خیال ہے کہ "فراست" کے ذریعہ ہم ہر حادثہ اور جزئیہ کے متعلق خیر یا شر کا حکم لگا سکتے ہیں، اور دوسروں کی رائے ہے کہ "فراست" ہم کو صرف کلیات سے مطلع کرتی ہے یعنی یہ کہ صدق خیر ہے اور کذب، شر۔ اور جزئیات سے اطلاع دینا اُس کا کام نہیں ہے بلکہ کوئی جزئی پیش آجائے تو قوتِ عقلیہ قوتِ نتیجہ کا یہ کام ہے کہ وہ "فراست" کے بنائے ہوئے عام قاعدہ کی مدد سے یہ حکم لگائے کہ یہ خیر ہے یا شر۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ یہ مذہب اپنی تفصیلات کے بارہ میں مختلف آراء کے باوجود انسان کو یہ سکھاتا ہے کہ اُس کو اپنے اعمال و کردار میں لذت و الم کے سوال سے بالاتر ہونا چاہئیے اور قوانینِ اخلاق اور اُس کے احکام ہرگز اعمال کے ثمرات اور لذائذ و آلام کے تصورات کے ماتحت نہیں آسکتے کیونکہ یہ ایک حقیقت ہے کہ نفسِ انسانی میں "ضمیر" کی آواز ہر وقت انسان سے سرگوشی کرتی اور اُس کو خیر کے لیے آمادہ کرتی رہتی ہے۔

پس یہ "خیر" لذت و سعادت کا پھل اور ثمرہ تو عطا کرتا ہے، اور انسان کو ایک حد تک لذت سے رغبت اور الم سے گریز کی جانب بھی چلاتا ہے لیکن "ضمیر" کسی حالت میں بھی اس شرط و لزوم کی ماتحتی قبول نہیں کرتا، بلکہ اس کے برعکس کبھی کبھی وہ انسان سے اس کا طالب ہوتا ہے کہ ادائگی فرض کی خاطر وہ لذت بلکہ زندگی کو بھی قربان کر دے۔ لہٰذا فرض کے ساتھ لذت سے محرومی اور رسائیِ الم کے کتنے ہی سامان کیوں نہ ہوں وہ "فرض" ہی رہے گا، اور خیر کتنی ہی مشقتوں اور کلفتوں کا باعث کیوں نہ بنے وہ "خیر" ہی کہلائے گا۔

انسان کے شرفِ انسانیت کی انتہائی پستی ہوگی اور اُس کی بزرگی و کرامت

کی سخت توہین، اگر وہ اعمال کے لذت و الم کو تولنے کے لیے پہلے ایک ترازو قایم کرے اور پھر توازن دیکھنے کے بعد اُن کو اختیار کرے یا اُن سے اجتناب۔ اور اگر اس کے لیے یہ ضروری ہے تو پھر تو یہ ایک کاروباری زندگی ہوئی نہ کہ اخلاقی زندگی۔

بلاشبہ اخلاقی زندگی کا مقام اس سے بلند و بالا ہے اس لیے انسان کا فرض یہ ہے کہ وہ اپنے ضمیر کی آواز پر کان لگائے اور اس کے الہام کو سُنے، اور اُسی کے اختیار و پرہیز کے احکام کی تعمیل کرے کیونکہ یہی دراصل انسان کو اُس کی قابلیت و استعداد کے مناسب بلند رتبہ اور صاحبِ شرف بناتی ہے یا ذلیل و پست کرتی ہے۔

فلاطون "فراستی" یا "وجدانی" اور ارسطو "سعادتی" تھا، اگرچہ ارسطو کا "مذہب سعادت"، متقدمین کے "مذہبِ سعادت" سے بلند و رفیع ہے۔

سنٹہلیر نے فلاطون کے مذہب کو ارسطو کے مذہب پر ترجیح دیتے ہوئے لکھا ہے۔

مذہبِ سعادت پر مذہبِ فراست کی ترجیح کے مسئلہ کو دوسری طرح یوں سمجھئے کہ یہ غلط بات ہے کہ زندگی کی غرض و غایت سعادت (حصولِ لذت) ہی کو قرار دیا جائے یہ تو اشیاء کے لیے بہت بڑا مشاہدہ ہے اور ساتھ ہی اپنے ضمیر کو بھی گمراہ کرنا ہے، اس لیے کہ انسان تمام اعمال میں "سعادت" کو زیرِ بحث نہیں لاتا بلکہ بعض حالات میں ایسے فرض کی خاطر جو نفع و سعادت سے بھی بلند ہو انسان اپنے اختیار سے ہر قسم کی سعادت کو قربان کر دیتا ہے ....

حقیقت بھی یہ ہے کہ "سعادت" کا جب "فرض" سے مقابلہ پڑ جائے تو سعادت (لذت) قابلِ ذکر چیز ہی نہیں رہتی۔ انسان کے لیے اس سے زیادہ پست درجہ اور کوئی نہیں ہو سکتا کہ وہ کسی وقت بھی "سعادت" کو فرض پر ترجیح دے ......

اور لبا اوقات فضیلت اور اُس سعادت (لذت) کے درمیان کوئی مخالفت نہیں پائی جاتی جس کو ارسطو نے تنگ دامنی کے باوجود اختیار کیا ہے"، پس عام حالاتِ زندگی میں خدائے تعالیٰ کی مشیت کا اگر یہ فیصلہ ہے کہ انسان "فضیلت" کے بلند مقام کے لیے سعادت کے حصول کی سعی و کوشش میں مصروف رہے تو اُس کی مشیت کا تقاضہ یہ بھی ہے کہ جب خاص حالات میں "سعادت" کا "فرض" سے مقابلہ پڑ جائے تو پھر سعادت کو فرض کی قربانگاہ پر قربان ہو جانا چاہیئے، اور اُس وقت "فرض کے علاوہ کسی کے لیے جگہ باقی نہ رہنی چاہیئے۔ یہ حکمت و فلسفہ کا اولین اصول ہے بلکہ تنہا یہی ایک قاعدہ "حقیقت" کے عین مطابق ہے، اور بلاشبہ اسی کو روشن فلسفہ کا لقب ملنا چاہیئے۔ اور جو شخص بھی اس قاعدہ "قاعدۂ اخلاق" سے ناآشنا ہے اُس سے ہرگز یہ توقع نہیں کی جاسکتی کہ وہ حیاتِ انسانی کے کسی شعبہ کو بھی سمجھ سکے اور اس لیے ازبس ضروری ہے کہ انسان اس راہِ پُرخطر میں گم ہو جانے سے بچنے کے لیے شاندار جدوجہد کرے۔"[1]

فلاسفۂ قدیم میں سے جو گروہ اس مذہب کا قائل ہوا ہے وہ "رواقیین" کے نام سے موسوم ہے اور یہ مشہور یونانی فلسفی "زینون" (۳۴۲ - ۲۷۰ ق م) کے مقلدین کا گروہ ہے۔ ان کو رواقی (stoics) اس لئے کہا جاتا ہے کہ زینون" ایتھنز میں اپنے شاگردوں کو ایک مزین و منقش بالاخانہ (رواق) میں بیٹھ کر تعلیم دیا کرتا تھا۔

زینون۔ ابیقور کا معاصر ہے اور اس کی تعلیمات کا مخالف و مقابل، جب ابیقور یہ تعلیم دے رہا تھا کہ زندگی کا مقصدِ وحید "ممکن سے ممکن درجہ تک بڑی سے بڑی لذت"

[1] کتاب ارسطو مترجمہ استاذ لطفی بک صفحہ ۷۵ و ۷۶ جلد ۱

حاصل کرنا، اور انسان کے لیے خواہشات کو ضروری طور پر زندہ اور تازہ رکھنا ہے۔ اُسی وقت زینون ضبطِ نفس، اور کسرِ شہوات و محو خواہشات کا سبق دے رہا تھا۔

روافیون کا مذہب تو صاف، صاف، یہ کہتا ہے کہ لذت ہی کو انسان کے لئے غایت و مقصود سمجھنا غلط ہے اور لذت کا ہمیشہ خیر ہونا بھی ضروری نہیں ہے، انسان کی اصل غایت و مقصود تو فضیلت تک اس لیے پہنچنا ہے کہ وہ "فضیلت" ہے۔

"رواقی" لوگوں سے مطالبہ کرتے ہیں کہ خواہشات کی پیروی سے بچو، اور اپنی جانوں کو راہِ فضیلت میں مصائب جھیلنے کا خوگر بناؤ، اور اس میدان کے سر کرنے کے لئے تنگ حالی، فقیری، جلاوطنی اور رائے عامہ کی نفرت انگیزی کی وادی میں بے خطر کود پڑو اور پھر اپنے نفوس کو ان کی برداشت و تحمل کے لیئے اُس وقت تک آمادہ رکھو کہ جان جان آفریں کے سپرد کر دو۔

اسی لئے رواقی اپنی ہمت بلند، اور جد وجہد، کو کبھی مالداری اور عیش کوشی پر صرف نہیں کرتے بلکہ اُن کی ہمت کا مقصد عظیم یہ ہوتا ہے کہ وہ دانا، صاحبِ فضل و کمال، ہو کر زندہ رہیں خواہ کسی حال میں رہیں غنی رہ کر جئیں یا فقیر رہ کر، قوم کی نگاہوں میں عزیز ہوں یا حقیر، اور اُن کی خواہش یہ رہتی ہے کہ وہ اپنے ماحول کی اشیاء کو بہترین طریق کے ساتھ استعمال کریں دراصل وہ دنیا کے اسٹیج پر انسانوں کو اداکار کی طرح سمجھتے ہیں جو اپنا پارٹ ادا کرنے میں مشغول ہیں۔

وہ کہتے ہیں۔

ان میں سے کوئی بادشاہی کا ایکٹ کر رہا ہے اور کوئی بھکاری و فقیر کا، اور ہم کسی ایکٹر کی اس لئے تعریف نہیں کرتے کہ وہ تاج شاہی سر پر

رکھے ہوئے ہے اور نہ کسی کی اس لیے بُرائی کرتے ہیں کہ وہ فقیر کی گدڑی
پہنے ہے بلکہ اس بات کی تعریف یا مذمت کرتے ہیں کہ اپنا پارٹ ادا
کرتے وقت اُس نے شاہی یا فقیری کا اچھا پارٹ ادا کیا یا بُرا

بس انسانی زندگی کا بھی یہی حال ہے کہ انسان کی تعریف و مذمت اُس کے اعمال و کردار کے حسن و قبیح اور اچھائی یا بُرائی پر ہے اُس کے منصب اور اُس کے مملوکہ مال کی بنا پر نہیں ہے اور ایک مشہور رواقی "ایپکٹیٹس" (۵۰-۱۲۵ء ب م) نے اس کی مثال گیند کے کھلاڑیوں کے ساتھ دی ہے۔ وہ کہتا ہے۔

کھلاڑی گیند کو گیند کی خاطر نہیں کھیلے، اور نہ اُن کے نزدیک اُس کی
ملکیت اور اُس کے مالک کی شخصیت کوئی اہمیت رکھتی ہے بلکہ کھلاڑی
اس لیے قابلِ تعریف سمجھا جاتا ہے کہ وہ کیسا عمدہ کھیلتا، اور کس خوبی سے
گیند کو پھینکتا ہے۔

ایپکٹیٹس کی اس مثال کا مطلب یہ ہے کہ اشیاءِ خارجیہ کی بذاتہ کوئی قدر و قیمت نہیں ہوتی کہ اُس پر انسان کی تعریف و مذمت کا مدار ہو اور نہ اُس کی ملکیت قابلِ مدح و ستائش ہوتی ہے بلکہ انسان کی تعریف اُس شے کے "حُسنِ استعمال" کی وجہ سے ہوتی ہے

تھوڑی سی مشابہت کی بناء پر آج کل اہلِ مغرب اُن لوگوں کو بھی "رواقی" کہتے ہیں جو مصائب و آلام سے بے پرواہ ہو کر سکون و اطمینان کے ساتھ دنیا کی چیزوں اور اُس کی نیرنگیوں کا مقابلہ کرنے کے عادی ہوں۔

رواقیوں کی یہ تعلیم اب کہیں کہیں اسلام اور نصرانیت کے قالب میں نظر آتی ہے اور قرونِ وسطیٰ (درمیانی تاریخی دور) میں اس تعلیم نے عیسائیوں اور مسلمانوں کی زندگی پر بہت

بڑا اثر ڈالا ہے اس لیے کہ نصرانیوں میں رہبانیت اور مسلمان صوفیوں میں مبالغہ آمیز زہد و تقشف یہ دونوں اعمال رواقیوں کے اثرات سے خالی نظر نہیں آتے حالانکہ عیسائیت اور اسلام کی تعلیم میں نمایاں یہ فرق ہے کہ عیسائیت تو خود بھی اپنے پیرووں کو رہبانیت سکھاتی ہے مگر اسلام کے داعیِ اکبر محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے "لا رھبانیۃ فی الاسلام" (اسلام میں جوگیانہ طرزِ زندگی اور راہبانہ تقشف کی گنجائش نہیں ہے) ارشاد فرما کر ہمیشہ کے لیے حد سے متجاوز زہد کا خاتمہ کر دیا۔

عصرِ حاضر میں اس "مذہبِ فراست" کا قائل "کانٹ"[1] ہے وہ کہا کرتا تھا کہ۔

"عقلِ انسانی ہی اخلاق کی اساس و بنیاد ہے اور ہم کو اُن قواعدِ سلوک کے سیکھنے کی کوئی حاجت نہیں جو ملاحظہ، تجربہ، اور تربیت سے پیدا

---

[1] "کانٹ" جرمنی کا ایک بڑا فلسفی ہے جو (۱۷۲۴ - ۱۸۰۴ء) میں گزرا ہے ہینی نے اُس کے متعلق جو کہا ہے اُس کا خلاصہ یہ ہے کہ کانٹ کی زندگی تعریف سے بالاتر ہے، صحیح معنی میں اس کی تاریخ اور اُس کی تاریخ حیات چند کلمات میں منضبط ہونا محال ہے وہ تجرد کی زندگی گذارتا تھا اور اُس کی تمام زندگی علمی، عقلی اور مشین کی طرح تھی۔ وہ کونسبرج کی "جو کہ جرمنی کے شمال مشرق کا قدیم شہر ہے" کی سڑکوں سے دور ایک سڑک پر رہتا تھا میرا گمان یہ ہے کہ اس شہر کی صحیح سے صحیح گھڑی کا وقت اس قدر منضبط نہ ہوگا جس قدر کہ کانٹ کے چہل قدمی کے اوقات مقرر تھے، اُس کی نیند سے بیداری، قہوہ نوشی، تحریر، تقریر کھانے اور چلنے پھرنے کے اوقات سب ہی معین و مقرر تھے، جب وہ شام کو خاکی چادر اوڑھے، لاٹھی ہاتھ میں لیے چہل قدمی کیلئے گھر سے نکلتا تو اُس کے پڑوسی یقین کر لیتے کہ اس وقت ٹھیک ساڑھے چار بجے ہیں نہ کم نہ زیادہ اور ایسا ہی ہوتا تھا۔ وہ زیزفون کے درختوں کے درمیان اُس سڑک پر چہل قدمی کیا کرتا تھا جس کا نام بعد میں "فلسفی کی سیرگاہ" پڑ گیا تھا سال کے تمام موسموں میں وہ روزانہ شام کے وقت اُس جگہ کے آٹھ چکر لگایا کرتا تھا اور جس دن فضا مکدر ہو جاتی اور بارش ہونے لگتی تو اس کا بوڑھا خادم ایک بڑی چھتری بغل میں دبائے اُس کے پیچھے چلتا نظر آتا تھا۔

ہوتے ہیں بلکہ ہماری عقل خود ان امور کی جانب فوراً رہنمائی کردیتی
اور اُن کے کرنے کا حکم کرتی ہے جو کرنے کے قابل ہیں۔
وہ یہ بھی کہا کرتا تھا کہ،
کہ ہماری عقل "امرِ مطلق" کی پیروی کا حکم کرتی ہے "یعنی ایسی شئے
کا جس میں کوئی استثناء نہ پایا جاتا ہو، اور وہ یہ ہے "کہ ایسا عمل کرو
کہ اگر تم اُس کو عام کرنا چاہو تو کر سکو، گویا ایسے عمل کرنے چاہئیں کہ جن
کے متعلق تمہارا دل اس کا خواہشمند ہو کہ ہر ایک آدمی اس کو کرے
لہذا چوری اس لیے حرام ہے کہ تم کسی کو چور دیکھنا نہیں چاہتے اور اگر
تمام انسان چوری کرنے لگیں تو حق ملکیت کا وجود ہی باقی نہ رہے، اور
جھوٹ اس لیے حرام ہے کہ اگر سب لوگ جھوٹ بولنے لگیں تو کوئی
بات سمجھنے اور باور کرنے کے قابل ہی نہ رہے اور یہ کہ تم یہ پسند نہیں کرتے
کہ سب لوگ جھوٹے ہو جائیں"
اس لیے چوری اور جھوٹ حرام کر دیا گیا اور عقل نے بغیر کسی جھجک کے اُن کے
متعلق اپنا یہ فیصلہ صادر کر دیا۔
نیز وہ یہ بھی کہتا ہے۔
"اس امرِ مطلق (مبدء) کی دلیل وحجت خود اُس کے اپنے ساتھ موجود
ہے یعنی وہ خود انسانوں کے نفوس وطبائع اور ضمیر میں وجود پذیر ہے، اور
اُس کی وجہ سے ہم میں یہ قدرت ہے کہ ہم یہ پہچان سکتے ہیں کہ کون سے
اعمال کرنے کے لائق ہیں اور کون نہیں، پس اگر ہم اپنے ارادہ کی باگ

کو اس روحِ اخلاقی "امرِ مطلق" کے حوالہ کر دیں جو ہماری طبیعت میں
ودیعت ہے اور ہمیشہ اُسی کے حکم پر گامزن رہیں، اور اپنے رجحانات
کی "خواہ وہ اس امر کے کتنے ہی مخالف کیوں نہ ہوں" مطلق پرواہ
نہ کریں تو ہم ایسی صورت میں اپنے فرض کو ادا اور وہ "اخلاقی حق" کو
پورا کریں گے"

مگر جو فلسفی اس کے قائل ہیں کہ انسان میں خیر و شر کی تمیز کے لیے وجدان و فراست
سے جدا مستقل "ملکہ طبیعی" اُسی طرح موجود ہے جس طرح مختلف رنگوں اور آوازوں کی شناخت
اور تمیز کے لیے "حواس" موجود ہیں" وہ مذہب فراست پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ عام طور
پر یہ مشاہدہ ہے کہ اشیاء پر حکم لگانے کے بارہ میں انسانوں کے درمیان بہت زیادہ اختلاف
پایا جاتا ہے حتیٰ کہ یہ اختلاف بدیہی اُمور میں بھی نظر آتا ہے مثلاً اسپارٹا میں چوری ایک قابلِ
تعریف فعل سمجھا جاتا تھا، یا داہومی میں "قتل" زندگی کے ضروری امور میں شمار کیا جاتا تھا
تو جبکہ انسانوں میں "فراست" یا "وجدان" موجود ہے تو جس طرح سیاہ کو سیاہ اور سپید کو
سپید یا چار کو دو سے بڑا کہنے میں حواسِ انسانی کے درمیان کوئی اختلاف نظر نہیں آتا اسی
طرح اس انسانی فراست اور وجدان کے درمیان یہ شدید اختلاف کیوں پایا جاتا ہے ؟ فراستی
اس کا جواب بآسانی یہ دیتے ہیں کہ یہ اختلاف اس لیے نہیں ہے کہ وجدان اور فراست خیر و
شر کے پیمانہ بننے میں ناکام ہیں بلکہ اس لیے ہے کہ وجدان کبھی مبتلائے مرض ہو جاتا ہے اور جس
طرح حواس کو مرض لاحق ہو جانے سے غلطی واقع ہو جاتی ہے تاہم یہ نہیں کہا جا سکتا کہ حواس
محسوسات کے شعور کے لیے صحیح پیمانہ نہیں ہیں اُسی طرح مذہب وجدان و فراست پر بھی
اعتراض نہیں ہو سکتا البتہ یہ ازبس ضروری ہے کہ انسان پوری کوشش کرے کہ اس کے

وجدان و فراست کو کسی قسم کا مرض لاحق نہ ہو سکے اور اگر ہو جائے تو جلد سے جلد اس کا ازالہ کیا جائے ۔

مذہبِ نشو و ارتقاء

عام طور پر یہ مشہور ہے کہ حیوانات کی تمام انواع و اجناس اپنی ذات میں مستقل ہیں نہ کسی سے منتقل ہو کر عالم وجود میں آئی ہیں اور نہ کسی کی جانب منتقل ہوتی ہیں، یہ نہیں ہے کہ مچھلیاں اپنی حقیقت چھوڑ کر ناکہ کی شکل میں منتقل ہو گئی ہوں، یا بلّی، کتے کی حقیقت کی طرف منتقل ہو گئی ہو، بلکہ تمام انواع کے لیے جُدا جُدا اصول کا سلسلہ قایم ہے جن سے فروع کا توالد و تناسل ہوتا رہتا ہے۔

یہاں تک کہ سب سے پہلے "لا مارک" فرانسیسی (۱۷۴۴ - ۱۸۲۹ء) نے اس بحث کو اُٹھایا کہ انواع کا آپس میں نقل و تحوّل ہوتا رہتا ہے، اور یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ انواع جُدا جُدا اور متمائز ہیں جن میں تغیر کی کوئی گنجائش نہیں ہے اس لیے کہ ہمارا مشاہدہ ہے کہ بعض انواع کا بعض میں تداخل اور ایک نوع میں تغیر ہو کر دوسری نوع کی طرف انتقال ہوتا رہتا ہے اور کسی نوع کے لیے ایسی متمائز حدود نہیں پائی جاتیں جو تحوّل و انقلاب کے منافی ہوں۔

اُس نے یہ بھی دعویٰ کیا کہ تمام انواع ایک ہی زمانہ میں مخلوق نہیں ہوئیں بلکہ کائنات میں پہلے حشرات الارض عالم وجود میں آئے پھر درجہ بدرجہ انہوں نے ترقی کی اور بعض کا بعض سے توالد و تناسل ہوا اور اسی طرح ترقی کرتے کرتے بعض انواع دوسری انواع کی طرف منتقل ہوتی گئیں اُس کا خیال ہے کہ اس تغیر و انتقال کے لیے دو چیزیں کار پرداز ہیں۔

(۱) "ماحول" یعنی وہ تمام گرد و پیش جس میں حیوان گھرا ہوا ہے۔

یہ جب اُس کے مناسب حال نہیں رہتا تو پھر وہ اپنے نفس کو ماحول کے مطابق بنانے پر مجبور ہو جاتا ہے۔

(۲) "مبدء وراثت" یعنی وہ صفات جو اصل کے اندر موجود تھیں اور اُس کی فروع کی طرف منتقل ہوتی رہیں یہ پتہ دیتی ہیں کہ ایک نوع کا دوسری نوع کے ساتھ کیا رابطہ رہا ہے۔

اس مذہب کو "مذہب نشوو ارتقاء" کہتے ہیں۔

"نشو" اس لیے کہ بعض حیوانات کا بعض سے نشو اور وجود ہوتا ہے، اور ارتقاء اس لیے کہ وہ پست نسل سے بلند نسل کی جانب ترقی کرتے ہیں "لامارک" کے بعد ڈارون آیا یہ انگریز عالم ہے (۱۸۰۹-۱۸۸۲ء) اس نے اس مذہب کی تشریح کی اور اُس کو پھیلایا۔ اور اسکے ثبوت کے لیے اپنی مشہور کتاب "اصل الانواع" لکھی۔

ؔ اس سلسلہ میں "تاریخ اخلاقیات" کا مطالعہ ضروری ہے۔ خلاصہ کے طور پر یوں سمجھئے کہ ارتقاء کا وسیع ترین مفہوم یہ ہے کہ ظاہری پیچیدہ شکلوں کا ظاہری سادہ شکلوں سے نشوونما پانا مثلاً بیج کا ارتقاء درخت میں ہوجاتا ہے اگرچہ درخت بیج کے مقابلہ میں بہت کم پیچیدہ معلوم ہوتا ہے۔

ڈارون اور اسپنسر جب لفظ "ارتقاء" استعمال کرتے ہیں تو اس میں نشو کا مفہوم بھی شامل ہے مگر یہ امر بھی واضح رہنا چاہیے کہ نشوونما میں نئی اشکال کی پیدائش نہیں ہوتی بلکہ جو کچھ موجود ہوتا ہے اُس کا لازمی نتیجہ برآمد ہوتا ہے۔

یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ نشوونما محض افراد ہی کا نہیں ہوتا بلکہ اقوام کا حتیٰ کہ نظامہائے مادیت کا بھی ہوتا ہے۔

ڈارون کے نزدیک "ارتقاء" کے معنی یہ ہیں کہ کل جاندار، انواع نباتات، حیوانات اور انسان، سب کے سب دراصل زندگی کی کم ترقی یافتہ شکلوں سے ترقی کرکے عالم وجود میں آتے ہیں اور یہ کہ انواع میں باہمی امتیاز، اُن انواع کی بقاء سے ہوتا ہے جن کے اعضاء و قویٰ اس ماحول کے مناسب ہوتے ہیں جس کے اندر یہ پائے گئے ہیں، اور اس اصول کے پیش نظر بقاء اصلح ایک ایسی تدبیر ہے جس کے ذریعہ سے ارتقاء قائم ہوتا ہے۔

(بقیہ حاشیہ بر صفحہ ۱۸۷)

اُس نے اپنے مذہب کی بنیاد حسب ذیل اُن قوانین پر رکھی ہے جو آج زبان زدِ عوام و خواص ہیں۔

(۱) قانون انتخابِ طبعی ــــــ یعنی لائقِ بقاء اشیاء کے انتخاب کے لیے فطرت کا قانون
(۲) تنازع للبقاء ــــــ یعنی زندہ رہنے کے لیے باہمی کشمکش
(۳) بقاءالاصلح ــــــ یعنی پائندہ رہنے کی صلاحیت والی مخلوق کا بقاء
(۴) قانونِ وراثت ــــــ یعنی نسلی اوصاف کی وراثت کا قانون

انتخابِ طبعی کا مطلب یہ ہے کہ فطرت و طبیعت، موجودات میں سے اُن اشیاء کو منتخب کرے جن میں "بقاء" کی صلاحیت ہو، مثلاً حیوانات میں بے شمار توالد و تناسل ہوتا ہے مگر اُن میں سے بہت ہی کم مقدار باقی (زندہ) رہتی ہے۔ اور یہ فنا و بقاء محض اتفاقات کا نتیجہ نہیں بلکہ اس لیے ہے کہ جن اشیاء میں مختلف حوادث، اور طبعی اعمال کے مقابلہ کی طاقت ہوتی ہے وہی اس عالم میں بقاء کی صلاحیت رکھتے ہیں، اور اسی لیے "قوی" باقی رہتا اور ضعیف فنا ہو جاتا ہے۔

پس فطرت و طبیعت کا موجودات میں سے اصلح (قابلِ بقاء) کا انتخاب کر لینا اور

(بقیہ نوٹ صفحہ ۱۸۶) ڈارون کو زیادہ تر انواع کے طبعی ارتقاء سے دلچسپی تھی مگر اسپنسر ارتقاء سے صرف اجسام کے طبعی نشو و نما (حیاتیات) ہی میں کام نہیں لیتا بلکہ انسان کے اخلاقی نشو و نما (اخلاقیات) اور معاشرتی (اجتماعیات) میں بھی اُس کو استعمال کرتا ہے۔ اور وہ ڈارون کے "تعقّلِ ارتقاء" یعنی انواع میں باہمی امتیاز کے ساتھ نشو و ارتقاء کو بھی تسلیم کرتا ہے بلکہ اُس میں اور زیادہ وسعت و عمومیت پیدا کرتا ہے اور کہتا ہے "ارتقاء" ایک ایسا عمل ہے جس کی وجہ سے ہم جنس، مختلف جنس، اور سادہ، پیچیدہ بن جاتے ہیں۔

(تاریخ اخلاقیات باب ۸)

اُس کو بقار کی سند بخشنا، اسی کا نام انتخاب طبیعی ہے۔

پھر تم مخلوقات میں سخت کشمکش پاتے ہو، اور حیوانات کی انواع میں ایک جنگ عظیم برپا دیکھتے ہو، شیر، بھیڑیے کو پھاڑ ڈالتا ہے، اور بھیڑیا بھیڑ کے بچہ کو، اور انسان سیکڑوں جانوں کو چیر پھاڑ کر دیتا ہے، بلکہ طرفہ ماجرا یہ کہ جب کوئی شے تمام افراد کے لیے کفایت نہیں کرتی تو ایک ہی نوع کے افراد آپس میں ٹکرا جاتے ہیں، گوشت کے ایک ٹکڑے کے لیے بلیوں یا کتوں کی باہمی جنگ اسی کا جزو نمونہ ہے اور مختلف اشیار کے متعلق حضرتِ انسان کی باہمی کشمکش اسی کا مظاہرہ ہے۔ اسی کشمکش اور تنازع کا نام جو افراد یا انواع کے درمیان اپنی بقار اور حیات کے لیے نظر آتا ہے "تنازع للبقاء" ہے۔

اور اس کشمکش کے بعد جو شے باقی رہ جائے اُس کا موجودات میں "اصلح" اور بہتر ہونا اور اس طرح اس عالم میں باقی رہنا، "بقارِ اصلح" ہے۔

اور جو فطری اور طبیعی صفات "آبا ر داجداد (اصول) میں پائی جاتی ہیں ان کا اولاد (نسل) میں منتقل ہونا یعنی قوی باپ سے قوی اولاد یا کمزور اصل سے کمزور نسل کا وجود یا کمزور سینہ آبا داجداد سے سینہ کی مریض اولاد کی پیدائش، غرض اسی طرح اصل کے اوصاف کا نسل کے لیے حصہ "قانون وراثت کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے

یہاں اس کا موقعہ نہیں ہے کہ اس مذہب کی پوری تشریح و تفصیل کی جائے، یا اس کے حامیوں اور اس کے مخالفوں کے تمام دلائل کو بیان کیا جائے۔ اس جگہ ہم کو اُسی قدر کہنا ہے جو "بطور تمہید" علم اخلاق کے مباحث کے لیے، ضروری ہے۔

علماءِ جدید کی ایک بڑی جماعت نے اس مسئلہ "ارتقاء کو وسعت دے کر بہت سی اشیار اور بہت سے علوم پر منطبق کرنے کی سعی کی ہے مثلاً نظم اجتماعی، طریقہ ہائے حکو

اور علم النفس علم الاجتماع منطق فلسفہ اور مذہب (وغیرہ)

اس مذہب کے مختلف علوم پر منطبق ہونے کے یہ معنی ہیں کہ یہ علوم جن اشیاء کے متعلق بحث کرتے ہیں اُن میں ترقی وارتقاء کا جو سلسلہ بھی پایا جاتا ہے وہ اسی قانون "انتخاب طبیعی" کے ماتحت پایا جاتا ہے یعنی اُن میں سے "اصلح" کو باقی رہنا چاہئے اور غیر صالح کو فنا ہو جانا چاہئے اور یہی اصول کمال تک پہنچانے والا ہے۔

غرض یہ کہنا بیجا نہ ہوگا کہ "مذہب نشو وارتقاء" نے مباحث علمی، اور طریقہ ہائے بحث پر بہت بڑا اثر ڈالا ہے، اور اب کسی مسئلہ پر بحث کرتے وقت علماء کا دماغ خود بخود حسب ذیل اُمور کی جانب منتقل ہو جاتا ہے۔

(۱) ہم جس شے سے بحث کر رہے ہیں اُس کی حقیقت کیا ہے؟

(۲) یہ ترقی کے کن کن مراحل سے گذر کر موجودہ حالت پر پہنچی؟

(۳) مستقبل میں اُس کے کمال کے لئے کس شے کا انتظار کرنا چاہئے؟

اسی لئے منجملہ دیگر علوم کے اس "نظریہ" کو "علمِ اخلاق" پر بھی منطبق کیا جاتا ہے اور ہربرٹ اسپنسر اور بعض دیگر فلاسفہ نے اس خدمتِ علمی کو سرانجام دیا ہے۔

اس نظریہ کے حامی "علماء" کا یہ دعویٰ ہے کہ "اخلاقی اعمال" اپنے ابتداءِ وجود میں بالکل سادہ اور ٹھوس تھے، اور بعد میں آہستہ آہستہ اُن میں ترقی ہوئی اور اُن میں درجات کا باہمی تفاوت رونما ہوا، اور ان کا درجۂ کمال "مثلِ اعلیٰ" ہے اور یہی غایت اور مقصدِ عظمیٰ ہے۔

پس جو عمل جس قدر اس "مثلِ اعلیٰ" کے قریب ہے اُسی نسبت سے وہ "خیر" ہے اور جس قدر اُس سے دور ہے اُسی نسبت سے "شر"۔ لہذا انسان کی زندگی کی غرض و

غایت پر ہونی چاہئے کہ وہ تا بمقدور "مثلِ اعلیٰ" سے قریب ہو جائے۔

ہم اسپنسر[1] کی اُس بحث کا خلاصہ یہاں نقل کر دینا مفید سمجھتے ہیں جو اُس نے اس "عملِ تطبیق" کے سلسلہ میں کی ہے۔

انسان کا طور طریق اور معاملہ، حیوانِ مطلق کے طریقوں سے پیدا ہوا ہے، کیونکہ جب ہم حیوانات کی کھوج لگاتے ہیں تو ان میں سب سے پست نوع ان حیوانات (کیڑوں) کی نظر آتی ہے جو پانی میں بغیر کسی غرض و مقصد کے صرف طبعی (فطری) مدافعت کی بدولت تیرتے پھرتے ہیں اور اپنی اسی حرکت کے دوران میں اتفاقی طور پر غذا حاصل کر لیتے ہیں۔ ان کے وجود کا حاصل اس سے زیادہ اور کچھ نہیں ہے کہ ان سے بلند نوع کا کوئی حیوان ان کو دیکھ لے اور نگل جائے۔ پس جبکہ اُن میں نہ "شعور" ہے اور نہ وہ "قوتِ دافعہ" "جو کہ اس کی زندگی کے مناسب حال ہو" تو اُس کے اس ماحول نے اُس کی زندگی کا یہ اوسط مقرر کر دیا ہے کہ اپنے وجود سے چند ساعت کے اندر اندر بھوک، یا کسی ترقی پذیر حیوان کا لقمہ بن جانے سے اُس کے ننانوے فیصدی افراد فنا کے گھاٹ اُتر جاتے ہیں۔

اس کے بعد ہم اس سے ذرا بلند نوعِ حیوانی کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہم کو یہ نظر آتا ہے کہ اُس کی جسمانی ساخت مضبوط، اور اُس کے طریق زندگی کا

---

[1] ہربرٹ اسپنسر انگریز فلسفی ہے (۱۸۲۰ - ۱۹۰۳ء) اُس کے فلسفہ کی بنیاد "مسئلہ ارتقاء" پر قائم ہے اُس نے اخلاقی اور اجتماعی مباحث کو بہت کچھ ترقی دی اور علم النفس علم الاخلاق علم الاجتماع علم التربیۃ اور علم السیاستہ پر بہت سی تصانیف کی ہیں اور اس لئے عہدِ جدید کے علوم میں اُس کو "قطبِ علوم" شمار کیا جاتا ہے

نظم "منظم" ہے۔ اُس کے افراد اپنی غذا کے حصول کے لیے حرکت کرتی اور ماحول کے مناسب اپنی زندگی کے قیام، اور اپنی زندگی کی اُستواری کے لیے حسب مقدور مقابلہ کرتے ہیں اور اُن کے ماحول کا کچھ حصہ اُن کی صلاح و خیر کی خدمت گذاری کرتا نظر آتا ہے، اور یونہی اُس کے گرد و پیش کے حوالہ اُس کو نہیں کر دیتا۔

اس کے بعد ہم اُن حیوانات کا مطالعہ کرتے ہیں جن کی پشت مہروں اور منکوں سے بنائی گئی ہے تو ہم کو یہ نظر آتا ہے کہ درحقیقت زندگی کے "طور و طریق" کی ترقی بہت زیادہ جسمانی ترکیب کی ترقی پر موقوف ہے مچھلی کو ہی دیکھئے کہ وہ اپنی غذا کی تلاش میں ادھر اُدھر پھرتی ہے اور جب اُس کو پالیتی ہے تو اُس کے کھانے سے پہلے اُس کو سونگھتی ہے اور اگر قریب ہے تو بغور دیکھتی ہے، اور اگر کچھ بھی اُس کو یہ محسوس ہو جاتا ہے کہ اُس سے قد و قامت میں بڑی مچھلی قریب ہے تو جان بچا کر بھاگتی ہے، تو یہ نوع اپنے اعمال کو اپنی غرض و غایت کے مطابق بہتر طریق پر انجام دیتی ہے، اگرچہ اُس کا یہ "طریقہ" سادہ، یکسان و مساوی اور غیر متوقع طور پر ہوتا ہے اس لیے جس قدر اُن کی پیداوار ہوتی ہے اُس نسبت سے اُن میں شاذ و نادر ہی کوئی اپنی عمر طبعی کو پہنچتی ہے، ورنہ عموماً اس سے پہلے ہی فنا ہو جاتی ہیں۔

تاآنکہ جب ہم اس قسم کے حیوانات کی سب سے ترقی پذیر نوع مثلاً ہاتھی کو دیکھتے ہیں تو اُس کی حیات کا "طریق سلوک" بہت زیادہ

منظم اور ماحول کے مطابق پاتے اور اُس کی حیات کی اُستواری کا نظام نہایت مکمل اور اُس کی مصالح کے لیے اُس کے ماحول کی خدمت گزاری کا عمل بہت کامل محسوس کرتے ہیں، وہ اپنی غذا کا امتحان دیکھنے اور سونگھنے کے ذریعہ سے کافی دور سے کر لیتا ہے، وہ اگر کہیں خطرہ کو محسوس کرتا ہے تو تیزی سے دوڑ کر اپنی حفاظت کرتا ہے، اور اپنی غذا کی حصول میں مچھلیوں جیسی مخلوق کے طریق حصول سے زیادہ عمدگی سے کام انجام دیتا ہے، وہ بار آور درختوں کی شاخوں کو توڑتا، اور جن کو اپنی غذا کے لیئے بہتر پاتا ہے استعمال کرتا ہے، اور خطرہ کا مقابلہ صرف فرار سے بلکہ لبسا اوقات مدافعت اور حملہ کے ذریعے کرتا ہے، بلکہ ہم اُس میں بعض اوصاف کمال تک پاتے ہیں، مثلاً گرمیوں میں دریا وغیرہ میں غسل کرنا، یا مکھیاں اُڑانے کے لیے درخت کی شاخوں کو پنکھے کی طرح استعمال کرنا اور فیل بان کی تعلیم کے مطابق خطرہ کے وقت ایک خاص قسم کی آواز نکال کر اپنی حفاظت کے لیئے مدد چاہنا وغیرہ۔

غرض اُس کا طریقہ "زندگی مد ترقی پذیر" اور مصالح و اغراض کے لیئے اپنے اعمال کی درستگی میں "واضح وظاہر" ہے۔

ابھی ہم ترقی کے ان درجات میں کچھ زیادہ قدم نہ چلیں گے کہ وحشی انسان کی زندگی ہمارے سامنے آجائے گی اور اُس سے آگے بڑھ کر متمدن انسان کی ترقی یافتہ زندگی۔

ہم انسان کو اپنی مصالح و اغراض کے لیے درستگی اعمال و افعال میں

سب سے زیادہ بہتر، اور ان امور میں دیگر حیوانات کے مقابلہ میں سب سے زیادہ احسن و اکمل پاتے ہیں۔ اور انسان کے وحشی قبائل اور متمدن قبائل کے درمیان ہم کو اس طرح کا فرق نظر آتا ہے جیسا کہ حیوانات اور وحشی انسان کے درمیان، اس لیے کہ متمدن انسانوں کے مقصدِ اعلیٰ اور اُن تک پہنچنے کے طریقے، نہایت محکم اور مضبوط ہوتے ہیں جو وحشی قبائل میں قطعاً مفقود نظر آتے ہیں۔

اگر تم اُن کی خوراک پر غور کرو تو حسب خواہش اُس کو منظم، اور تیاری کے اعتبار سے پائدار اور شکل وغیرہ کے اعتبار سے خوش اسلوب پاؤ گے۔

اور جب ان کے لباس کو دیکھو تو وحشی انسان تو اپنی بھیڑ کے صوف کا خود ساختہ کپڑا پہنے ہوئے نظر آئے گا، اور متمدن انسان کے یہاں حیرت زا کارخانے ملیں گے جو اس کے لیے مختلف رنگ، مختلف اقسام اور بے نظیر صناعی، سے لباس تیار کرتے ہیں۔ اور وہ اپنے ذوق کے مطابق ہر دن نئے اور خوبصورت سے خوبصورت ڈزائن ایجاد کرتا رہتا ہے

اور اگر اُس کی سکونت پر توجہ کرو تو تم کو معلوم ہوگا کہ وحشی انسان یا صوف کے خیمہ میں ساکن ہے اور یا کسی غار اور پہاڑ کی کھوہ میں۔ اور متمدن اسی زمانہ میں نت نئے منقوش اور اچھوتے ستونوں کے عالیشان محلات و قصور تیار کرتا نظر آتا ہے۔

انسان جوں جوں تمدن کی جانب بڑھتا جاتا ہے اُسی قدر اُس کی حاجتیں اور اجتماعی نظم کی ضرورتیں بڑھتی جاتی، اور اُس کے اعمال میں سادگی کی

جگہ تنوع پیدا ہوتا جاتا ہے تم کو دنیائے انسانی میں حکومتوں کے مختلف طرز اور تجارتوں اور کارخانوں کے بہت پیچیدہ و باریک طریقے نظر آئیں گے اور یہ سب اس لیے کہ اُس کی زندگی زیادہ طویل اور پائدار، اور اُس کی حیات وسیع سے وسیع تر ہو جائے " وسیع سے ہماری مراد یہ ہے کہ اُس میں رغبتوں اور خواہشوں کا اضافہ ہو جائے، اور زندگی رغبتوں اور خواہشوں کا بھرپور اور شاداب مخزن بن جائے "

اور ہم جب وحشی اور متمدن انسان کی زندگی کا موازنہ، اور ان کی رغبتوں اور حاجتوں کا مقابلہ کرتے ہیں تو ہم کو متمدن کی عمر بھی طویل نظر آتی، اور اُس کی زندگی بھی وسیع معلوم ہوتی ہے۔

اور یہ سب اس لئے کہ وحشی کے مقابلہ میں مدنی انسان اپنے " ماحول " اور گرد و پیش اشیاء کے ذریعہ اپنے نفس کی درستی و حفاظت میں اُسی طرح زیادہ قادر ہے جس طرح وہ اپنے مصالح میں ماحول سے خدمت لینے، اور نفع اُٹھانے میں وحشی اور بدوی سے زیادہ قابلیت رکھتا ہے۔

اس بحث سے ہم پر یہ واضح ہو گیا کہ حیوانات کی تمام انواع میں " حفاظت ذات " کے لیے " طبعی دافع " موجود ہے جو اُس کو اس حفاظت کے لیے آمادہ رکھتا ہے، اور یہ سب کچھ قوانین طبیعت (فطرت) کے زیر اثر ہی ہو رہا ہے۔

اب ہم اس میں اس قدر اضافہ اور کرتے ہیں کہ اسی طرح ہر ایک حیوان کی طبیعت میں ایسا " دافع طبعی " بھی موجود ہے جو اُس کو " حفاظت نوع

کے لیے آمادہ کرتا رہتا ہے اور یہ بھی "قانونِ نشوو ارتقاء" کے زیرِ اثر ہی
ہوتا ہے۔ دیکھیے بعض پانی کے حقیر کیڑوں میں "نر و مادہ کا امتزاج"
اتفاقی طور پر ہوتا ہے اور وہ اپنی نسل کو صرف تقدیر کے حوالہ کر دیتے
ہیں کہ جس طرح وہ چاہے تصرف کرے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اُن کی بہت ہی
قلیل مقدار زندہ اور باقی رہتی ہے۔

اور جب ہم ان سے آگے بڑھ کر مثلاً مچھلی کی زندگی پر نظر ڈالتے ہیں تو وہ
ہم کو اپنے بیضے نکالنے کے لیے مناسب جگہ تلاش کرتی، اور اُن کی
حفاظت اور اُن کو تباہی سے بچانے کی تدبیریں کرتی نظر آتی ہے۔

پھر جب ہم اس سے اوپر کے پرندوں کو زیرِ نظر لاتے ہیں تو اُن کو اپنے
بیضوں کے اور شب کو راحت و آرام کے لیے گھونسلہ بناتے، اور اگر
بچے نکل آتے ہیں تو سمجھدار ہونے تک ان کو غذا بھراتے، دیکھتے اور
اس طرح اُن کی حیات میں مدد دیتے ہوئے پاتے ہیں۔ غرض یہ قوت
"قوتِ حفظِ نوع" اسی طرح برابر ترقی کرتی نظر آتی ہے حتیٰ کہ جب
ہم وحشی اور متمدن انسان تک پہنچتے ہیں تو وہ اپنی نسل کی حفاظت و
بقاء میں تمام حیوانات سے زیادہ مدت تک اور بہتر طریق پر سرگرم اور
مربی نظر آتا ہے اور یہ اس لیے کہ انسانی حیات میں تمام قسم کی حیات کے
مقابلہ میں ترکیب[1] اور تنوع زیادہ ہے اور یہ بھی مشاہدہ ہے کہ انسان کی

[1] یہاں ترکیب بمعنی تنوع اور "قسم قسم" سادہ کے مقابلہ میں استعمال ہوا ہے مثلاً تمام حیوانات کی زندگی اور
بقاءِ نسل کا جو طریقہ ہے اُس میں ہزاروں برس سے ایک ہی طریقہ پایا جاتا ہے بخلاف انسان کے کہ اس کے یہاں اس میں
روز بروز ترقی اور تنوع ہوتا رہتا ہے۔

محافظتِ نوع" کی ترقی "محافظتِ ذات" کے پہلو بہ پہلو چلتی رہتی ہے اور اس طرح حفاظت کے مراتب و درجات ایک دوسرے کے نزدیک ہوتے جاتے ہیں غرض یہ دونوں "قوتِ حفاظتِ ذات" اور قوتِ حفاظتِ نوع" اوّل فطری سادگی کے ساتھ عالم وجود میں آئی، اور پھر درجہ بدرجہ ترقی پذیر ہوتی رہتی ہیں۔

اس پوری بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اگر "جاندار" کی جان، اور اُس کی استعداد و صلاحیت اپنے صحیح ماحول کے ساتھ ہموار و مناسب ہیں تو وہ کمال سے زیادہ قریب ہے۔ چنانچہ انسان جو عمل بھی کرتا ہے اُس کو اپنے ماحول اور گرد و پیش کے اسباب کے مطابق بنا لیتا، اور اپنی زندگی اور اس طرح اپنی نوع کی زندگی کو زیادہ سے زیادہ خوش حال وخوش بخت کر لیتا ہے اور یا وہ اپنے عمل کو اپنے ماحول کے مناسب نہیں بناتا، اور اپنی اور اپنی نوع کی زندگی کو تنگ حال و بدبخت کر لیتا ہے

لہذا پہلی قسم کے اعمال کو "نیک اعمال" اور اُن سے خوگر ہونے کو "حُسن وخیر" کہا جائے گا اور دوسری قسم کے اعمال کو "بداعمال" اور اُن کے ساتھ خوگر ہونے کو "قبیح و شر" نام دیا جائے گا اور چونکہ بہت سے اعمال میں "لذت" کے ساتھ الم کی چاشنی بھی ہوتی ہے تو بہترین اعمال وہ شمار ہوں گے جو "خالص لذت" سے زیادہ نزدیک ہوں،

یہ امر مسلّم ہے کہ ابھی تک انسان کی مادی زندگی مکمل نہیں ہوئی اور وہ

اس راہ پر "قانونِ نشو و ارتقاء کے ماتحت" مسلسل گامزن ہے،
لہٰذا ہر انسان کے لیے ضروری ہے کہ وہ ـــــ اپنے گرد و پیش کے
اسباب کے مناسب ـــــ حدِ کمال تک پہنچنے کی سعی بلیغ اور جد و جہد کرے۔[1]

"اسپنسر" کے اس مقالہ سے یہ بات آسانی سے سمجھ میں آ جاتی ہے کہ وہ عمل کا میعار "ماحول اور گرد و پیش کے اسباب کے ساتھ نفس کو ہموار بنا لینا" بتلاتا ہے تو اس کے مذہب کے مطابق وہ عمل "خیر" ہے جو "لذت"[2] کا باعث ہو، اور یہ جب ہی ہو سکتا ہے کہ وہ ماحول کے مطابق ہو اور وہ عمل شر ہے جو الم کا موجب ہو اور یہ جب ہی ہو سکتا ہے کہ عمل اپنے ماحول اور گرد و پیش کے اسباب کے مناسب حال نہ ہو۔

لہٰذا "عمل" جس قدر بھی ماحول اور گرد و پیش کے اسباب کے مناسب و مطابق ہوگا "کمال اور مثلِ اعلیٰ" سے نزدیک تر ہوگا۔

اس مذہب کے ارکان کا یہ عقیدہ ہے کہ "جبکہ اخلاقی اعمال" ابتداءِ وجود میں سادہ اور غیر متنوع تھے اور پھر آہستہ آہستہ، درجہ بدرجہ ترقی پذیر ہوئے، اور اصل غرض و غایت "مثلِ اعلیٰ" کی طرف بڑھتے رہتے ہیں اور جبکہ عمل اس مثلِ اعلیٰ کے جس قدر نزدیک ہے اُسی قدر خیر ہے، اور جس قدر دور ہے اُسی قدر شر ہے، تو انسان کا مقصدِ وحید یہ ہونا چاہیے کہ اس "مثلِ اعلیٰ" کا کھوج لگائے اور اپنی طاقت کے مطابق اُس سے نزدیک سے نزدیک تر ہونے کی کوشش کرے۔ غرض نشو و ارتقاء کی تمام کارپردازیوں میں سے ہر ایک کارپردازی مسطورۂ ذیل تین امور کو شامل ہوتی ہے۔ (۱) ہر ایک شے کی ایک "معین نقطہ" سے ابتداء (۲) درجہ بدرجہ غرض و غایت کی جانب اُس کی "رفتارِ ترقی" (۳) جس تک پہنچنا مقصود

---

[1] ماخوذ از کتاب اسپنسر [2] اس کے نزدیک "لذت و سعادت" سے مراد خوش عیشی ہے۔

ہے وہ "غرض و غایت" یعنی "مثلِ اعلیٰ"

مثلاً حیوانات کی نشو و نما کی ابتداء پست حیوانات (کیڑوں[1]) سے ہوتی ہے پھر آہستہ آہستہ وہ مختلف اقسام و انواع میں منتقل ہوتے رہتے، اور ہزاروں برس گذرنے کے بعد بہت سے نئے گروہوں اور نئی انواع میں تقسیم ہو جاتے ہیں اور چونکہ اُن کا یہ انتقال تدریجی[2] ہے اس لیے اُن کو اس مدت مدیدہ کے اندر بہت سے مراتب سے گذرنا پڑتا ہے۔ مثلاً حشرات (کیڑوں) سے منتقل ہو کر زحافات (رینگنے والے حیوانات) کی جانب اور پھر اُن سے گذر کر بندر اور گوریلا کی جانب اور اسی طرح ترقی کرتے کرتے وحشی انسان تک ترقی کر جاتے ہیں اور یہی وحشی بعد میں متمدن انسان بنجاتے ہیں اور یہی انسان اب تمدن کے اعلیٰ سے اعلیٰ درجہ تک پہنچنے کے لیے جد و جہد میں مصروف نظر آتے ہیں۔ گویا اس طرح حیوانات کا یہ سلسلہ "کہ جن میں کیڑے سے شروع ہو کر انسان تک شامل ہے" سب ایک ہی سلسلہ ارتقائی فشکلیں ہیں۔

اور جس طرح یہ بدیہی بات ہے کہ نشو و ارتقاءِ عضوی[3] کی عملیت کا ابتدائی نقطہ اور

---

[1] سائنس کی زبان میں اجزاءِ حیات کا نام (کیسہ) ہے اور ان ہی کیسوں کے مجموعہ کا نام جاندار ہے اس لیے ارتقاء کی بحث میں جس مقام پر جاندار کا لفظ آتا ہے اُس سے چند کیسوں سے بنی ہوئی چھوٹی سے چھوٹی مخلوق مراد ہوتی ہے بلکہ ایک کیسہ کو بھی وہ جانداری سے تعبیر کرتی ہے

[2] ارتقائی تبدیلیاں کے متعلق فلاسفۂ جدیدہ کے دو نظریے ہیں۔ جان لیمارک کہتا ہے کہ یہ تدریجی طور پر ہوتی ہے اور جب کسی نوع کے بعض افراد کی خصلت کسی وجہ سے اپنی نوع سے بدل جائے یا ماحول مجبوراً تبدیل کر دے تب تغیر و تبدیل طاری ہونے لگتا ہے، اور دوریز کا خیال ہے کہ یہ تدریجی نہیں ہے بلکہ بعض صفاتِ نوع کے بدل جانے سے یک بیک فوراً سامنے آجاتی ہے۔

[3] ارتقاءِ عضوی سے ارتقاءِ مادی (ارتقاءِ طبیعی) مراد ہے۔

اُس کی انتہائی غایت وغرض دونوں ہماری نظروں سے پوشیدہ ہیں اور ہم کو فقط تدریجی رفتار کا ہی حصہ نظر آتا ہے۔ اسی طرح "اخلاق" کا حال ہے کہ جب ہم اخلاق کے مبدءِ وجود اور اُس کی غایت (حقیقی مثلِ اعلیٰ) کو سامنے لانا چاہتے ہیں تو یہ دونوں مرتبے ہماری نگاہ سے اوجھل نظر آتے ہیں اور اخلاقی اعمال کے لیئے صرف یہی "حکم یا تدریجی نقطہ" باقی رہ جاتا ہے[۱] کہ جو عمل "غایت" سے نزدیک ہے وہ "خیر" ہے اور جو دور ہے وہ "شر" ہے"

اسپنسر کی طرح کسنڈر نے بھی ڈاروِن کے نظریوں "انتخابِ طبعی" "تنازع للبقاء" اور "بقاء الاصلح" کو علم الاخلاق پر منطبق کیا ہے۔ چنانچہ اُس کے خیالات کا خلاصہ یہ ہے۔

جبکہ "تنازع للبقاء" حیوانات کے افراد و انواع دونوں میں پایا جاتا ہے اور اس کے نتیجہ میں بعض فنا ہو جاتے ہیں اور بعض کے لیے بقاء کا سامان مہیا ہو جاتا ہے تو اسی کا نام "بقاءِ اصلح"

---

[۱] **ارتقاءِ طبیعی** | موجودہ علمی دور میں یہ مسئلہ "فلسفہ کی روح" سمجھا جاتا ہے اور جدید یورپ کے علمی زمانہ میں علم کا کوئی شعبہ ایسا باقی نہیں ہے جس پر اس مسئلہ نے اپنا اثر نہ کیا ہو اسی لیے مذہبی، اخلاقی، سیاسی اور معاشرتی تمام شعبہ ہائے زندگی اُس کے اثر سے متاثر ہیں، اور جو علماءِ یورپ اس "ارتقاءِ طبعی" کے مخالف بھی ہیں عملی زندگی میں ان کا دامن بھی اس کے قبولِ اثرات سے پاک نظر نہیں آتا۔

آپ اس مسئلہ کے "اخلاقی پہلو" سے ایک حد تک آگاہ ہو چکے ہیں اور اسی ذیل میں چونکہ نظریۂ دلیل کے طور پر "ارتقاءِ طبعی" کا بھی ذکر آگیا ہے، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس کے متعلق، مختصر تشریح کر دی جائے ورنہ تو یہ ظاہر بات ہے کہ ایسے معرکۃ الآرا مسئلہ کے لیے حاشیہ کی یہ چند سطور کسی طرح کفایت نہیں کر سکتیں

ارتقاء کا نظریہ قدیم نظریہ ہے | عام طور پر یہ مشہور ہے کہ مسئلہ ارتقاءِ طبعی" انگریز فلسفی ڈاروِن کے انکشافات کا نتیجہ ہے مگر یہ صحیح نہیں ہے، اس لیئے کہ اس مسئلہ کی "بنیاد" ہندوستان اور یونان کے قدیم فلسفہ میں بھی پائی جاتی ہے چنانچہ بدھ مت کا فلسفہ "کہ تمام جاندار انسان ہی کی طرح کی جان رکھتے ہیں اس لئے سب یکساں

ہے اور اس حرکتِ عمل کا نام "انتخاب طبعی" ہے۔

پس یہ طریق کار جس طرح ارتقاء مادی میں کار فرما ہے اُسی نہج سے "علم اخلاق" میں بھی جاری و ساری ہے یہاں بھی معاملات و طریقہ ہائے زندگی اور زندگی کی "مثلِ اعلیٰ" میں جنگ

رحم کرنا چاہئے خواہ وہ نباتات ہوں یا حیوانات، اسی نظریہ کی ایک کڑی ہے۔

نیز یونانِ قدیم میں تھیلیز، انکسی منیڈر، ہرقلیطاس جیسے فلاسفر اس کے قائل تھے کہ دنیا بے جان مادہ سے ترقی کرکے اس حد کو پہنچی ہے۔

بلکہ خلفائے عباسیہ کے زمانہ میں بھی بعض عرب فلاسفروں نے اس کا دعویٰ کیا ہے کہ انسان کا وجود تدریجی ارتقاء کا نتیجہ ہے۔

علاوہ ازیں جدید یورپ کے انگریز اور فرنچ فلسفی ڈڈیا، شلفر، لینیہ، لامارک مختلف نظریات اور دلائل کے ساتھ بنیادی طور پر اسی ارتقاءِ طبعی کو تسلیم کرتے تھے۔ البتہ اٹھارویں صدی کے آخر میں ڈاروِن نے اس نظریہ کے متعلق بہت واضح دلائل و نظائر پیش کرکے اس کو ایک اہم علمی مسئلہ بنا دیا حتّٰی کہ وہ اپنے موضوع سے وسیع ہو کر تمام علمی شعبوں پر حاوی ہو گیا۔ اور اسی وجہ سے ڈاروِن کے نام کے ساتھ اسکو شہرت ملی۔

ڈاروِن کا یہ نظریہ اس طرح شہرت پذیر ہے کہ "انسان اور حیوان ایک ہی نسل سے ہیں یعنی حیوانات کی تدریجی ارتقاء کی شکل "انسان" ہے، اور کبھی اس کو یوں تعبیر کرتے ہیں کہ "انسان نے بندر سے ترقی کی ہے اور گوریلا جو بندر کی اعلیٰ قسم ہے انسان بننے کا ابتدائی نقشہ ہے"

اس بحث پر غور و فکر کرنے کے لیے پہلے یہ بات سمجھ لینا ضروری ہے کہ "انسانی تخلیق" کے بارہ میں صرف تین رائے پائی جاتی ہیں اور اس سے زیادہ کا امکان بھی نہیں ہے۔

(۱) انسان خدائے برتر کی بہترین ایجاد ہے اور اُس کی صنّاعی کا بے نظیر شاہکار، اور یہ کہ وہ مستقل مخلوق ہے نہ کہ کسی تدریجی ترقی کا نتیجہ۔

دبیکار ہے اور ان میں سے کوئی ایک دوسرے کی بقاء کے لیے سخاوت کرنے کو تیار نہیں ہے
اور یہاں صرف اُس ہی کی بقاء ممکن ہے جو "خیر عام" سے مطابقت رکھتا ہو۔

(۲) انسان کی ہستی قوانینِ طبیعی کے زیرِ اثر بخت و اتفاق کا نتیجہ ہے۔ یہ کسی خالق کی مخلوق نہیں ہے

(۳) انسان کی تخلیق قوانینِ قدرت کے اصولوں کے مطابق تدریجی ارتقاء سے ہوئی ہے اور وہ مستقل مخلوق ہوکر عالمِ وجود میں آیا۔

یعنی آخری دو نظریوں میں خدا کے وجود کو تسلیم کرنا ممنوع یا غیر ضروری ہے اور پہلے نظریہ کے مطابق صرف وہی خالق کائنات ہے۔

تمام اہلِ مذاہب اور بعض علماءِ طبیعی پہلی رائے کے قائل ہیں، اور دوسری رائے چند دہری فلسفیوں کی ہے جس کو مذہب اور فلسفۂ جدید (دونوں نے) باطلِ محض ثابت کرکے چھوڑ دیا ہے اور تیسری رائے موجودہ علماءِ طبیعین کی ہے۔

یہ بات بھی گوش گذار رہنی چاہئے کہ ڈارون اور علماءِ طبیعین نے جس "ارتقاءِ طبیعی" کا دعویٰ کیا ہے اُس کے متعلق وہ یقین رکھتے ہیں کہ جن حقائق پر پردے پڑے ہوئے تھے اور جو گتھیاں سخت پیچیدہ تھیں ان کو عریاں کرتے اور سلجھانے سے ہم اس نظریہ کے صحیح ہونے کے قائل ہوئے ہیں یہ نہیں ہے کہ ہم مشاہدہ اور یقین و اعتقاد کی طرح دعویٰ کرتے ہیں کہ صورتِ حال صرف یہی ہے اور اس کے علاوہ دوسری صورت ناممکن ہے۔

غرض ڈارون کے نظریۂ ارتقاء کی بنیاد اُن تین اُصولوں پر ہے جو صفحاتِ کتاب میں آپ کے پیشِ نظر ہیں۔ یعنی تنازع للبقاء۔ انتخابِ طبیعی۔ بقاءِ اصلح۔

پس اگر ہم ان تینوں اصولوں پر غور و خوض کرنے کے بعد یہ تسلیم بھی کرلیں کہ اس کارخانۂ دنیا میں نوامیسِ فطرت کے ذریعہ ہر شے اور اُس کی بقاء کے متعلق "کشمکش" جاری ہے اور "انتخابِ طبیعی" کے

پھر جس طرح افراد و انواع حیوانات میں ــــــــــ یہ امتیازات بخش کر ــــــ
خصوصی امتیازات رکھنے کی وجہ سے بعض "بقاءِ اصلح" میں شمار ہوتے ہیں - اور اُن ہی امتیازات
کی وجہ سے خود بھی باقی رہنے اور اپنی نسلوں کو بھی ایسے وقت میں باقی رکھنے کی صلاحیت بخشتے

اصول کے پیشِ نظر یہاں اُسی کو بقاء حاصل ہے جو اپنی قوت آزمائی سے خود کو فنا سے بچا لے اسی کا لازمی نتیجہ
"بقاءِ اصلح" ہے "یعنی جو شے اپنے اندر اپنے ماحول میں بچ رہنے کی صلاحیت رکھتی ہے وہی باقی رہنی
چاہیئے" تب بھی نتیجہ میں یہ لازم نہیں آتا کہ ان نوامیسِ طبعی اور قوانینِ فطرت کے زیرِ اثر "انسان کی تخلیق"
تدریجی ارتقاء ہی کی بدولت ہوئی ہے اور یہ کہ ان نوامیس و قوانین پر کسی ایک زبردست حکیم و دانا کا یدِ
قدرت کام نہیں کر رہا ہے - اس لیئے کہ ان تمام قوانین کے موجود ہوتے ہوئے بھی اس دعوے میں کون سا
محال اور عدمِ امکان لازم آتا ہے "کہ انسان ایک مستقل مخلوق ہے اور خالقِ کائنات نے کائنات کو پیدا
کر کے ہر نوع کو اپنے بنائے ہوئے قوانین و نوامیسِ فطرت کے حوالہ کر دیا ہے لہذا ہر شئے تنازع للبقاء میں گرفتار
ہے اور اس کشمکش میں صرف ان ہی افراد کو زندہ رہنے کا حق ہے جو اُس کے قانون "انتخاب طبعی" کے اصول
سے مطابقت کر لیتے ہوں، اور انتخاب طبعی اور تنازع للبقاء کے نتیجہ میں "بقاءِ اصلح" کا اصول قایم کر کے
اُن ہی افراد کو باقی رہنے دیتا ہے جو اپنے ماحول کے مطابق صلاحیت رکھنے کی وجہ سے کارزارِ حیات میں جی
سکیں - لہذا یہ تمام طبعی اصول و قوانین ایک ایسے حکیم و دانا کی ہی جانب سے ہیں جس نے اُن مٹے قوانینِ
فطرت قائم کر کے اپنی حکیمانہ ہستی کا ثبوت دیا ہے"

فتبارک اللہ احسن الخالقین ط

اور یہ اس لیے کہ اوّل تو خود اس نظریہ کے تسلیم کرنے والے یقین کے ساتھ یہ نہیں کہہ سکتے
کہ وجودِ انسانی کی تخلیق کے لیے دوسری رائے کی قطعاً گنجائش ہی باقی نہیں رہی دوسرے یہ کہ فلسفہ کا عام
اور مسلمہ اصول یہ ہے کہ کسی "مرکب" میں ایسی شے نہیں پائی جا سکتی جس کی صلاحیت اُس کے سادہ

ہیں جبکہ کمزور کے لیے زندگی تک محال ہو جاتی ہے"۔

اُسی طرح "اخلاق" میں بھی افراد انسانی کی عقول و آراء میں بھی یہی طریقہ رائج ہے

اجزاء یا اجزاء کی باہمی آمیزش کے مزاج میں نہ پائی جاتی ہو۔ پس اگر انسان کی خلقت "بیجان مادہ کی تدریجی ترقی" سے عالم ظہور میں آئی ہے تو اس میں عقل، کلیات کا علم، روحانی جذبات جیسے امور کہاں سے آئے اور کس طرح آئے؟

ایسے سوالات کے جواب میں ان مدعیانِ مذہب ارتقاء کے پاس اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ وہ یہ کہہ دیتے ہیں کہ یہ "قدرت کا کلیہ ہے اور ایسا ہی ہوتا رہتا ہے۔

گویا یہاں تک پہنچکر اپنے ان اصولوں کی طرح "جن پر وہ اپنے مسائل کی بنیاد رکھتے ہیں" جب کوئی قانون ان کے ہاتھ نہیں آتا تو اس لفظ "قدرت کا کلیہ" سے کام نکالتے ہیں اور جس جس جگہ دلائل کے درمیان خلا پیدا ہوتا جاتا ہے زبردستی اس "بے معنی لفظ" کے ذریعہ سے اس کو بھرتے جاتے ہیں پس اگر ان کو یہ حق حاصل ہے تو دوسروں کو کیوں یہ حق حاصل نہیں کہ وہ اس لفظ کی جگہ یہ کہہ دیں کہ "یہ خدائے حکیم و دانا کی قدرت کا بے نظیر کرشمہ ہے"۔

تیسرے اگر یہ صحیح ہے کہ بندر کی اعلیٰ قسم شمپانزی اور گوریلا کے ارتقاء سے انسان وجود میں آیا ہے۔ تو اس کی کیا وجہ ہے کہ ان دونوں میں نطق، وجدانی کیفیات، ترقی پذیر ذہن، اور عقل، ایسے امور کے امکانات تک نظر نہیں آتے جبکہ وحشی سے وحشی اور جنگلی انسان تک میں شروع ہی سے یہ سب صفات کم و بیش پائی جاتی ہیں۔

مگر گوریلا بندر اور انسان کے درمیان ان صفات کے بارہ میں ایک کڑی بھی ایسی نہیں ملتی جو ان کے مابین مشترک ہو یا اشتراک کا امکان بھی پیدا کرتی ہو۔ اس سے بھی زیادہ یہ کہ گوریلا اور انسان کی جسمانی ساخت میں بھی اتنا عظیم الشان فرق ہے کہ دونوں میں کوئی نسبت ہی نظر نہیں آتی مثلاً

چنانچہ یہ مشاہدہ ہے کہ وہ شخص جس پر فطرت کی جانب سے قوت عقل و فکر کی بیش از بیش سخاوت کی گئی ہے وہ کسی معاملہ کو ایک خاص نظر سے دیکھتا ہے اور عام اصحاب عقل

انسان کے گودے کا ہلکے سے ہلکا وزن "ساٹھ گرام" سے کسی طرح کم نہیں ہوتا لیکن گوریلا کے بھاری سے بھاری گودے کا وزن "۲۰ گرام" سے کسی طرح زائد نہیں ہوتا، اسی طرح انسان کی چھوٹی سے چھوٹی کھوپڑی "۵۵ انچ مکعب" ہوتی ہے مگر گوریلا کی کھوپڑی "۳۴ انچ مکعب" سے زیادہ نہیں ہوتی حالانکہ ایک گوریلا متوسط عورت کے وزن کے مقابلہ میں دوگنا وزن رکھتا ہے اس لیے انسان کے تدریجی ارتقاء کا دعویٰ دعویٰ بے دلیل، اور الکل کا تیر ہے۔

مدعیانِ ارتقاء طبعی کے پاس بیان کردہ دلائل کے علاوہ چند ایسے شواہد بھی ہیں جن کو بہت مضبوط اور حقائق سے وابستہ سمجھا جاتا ہے مثلاً

(۱) علم آثار ارض کی تحقیقات نے یہ پایۂ ثبوت کو پہنچا دیا ہے کہ زمین کے مختلف طبقے یا تہیں ہیں جو ہزاروں یا لاکھوں برس کے بعد قطعہ زمین پر قائم ہوتی چلی گئی ہیں اور اُن طبقات میں سے ہر ایک طبقہ پر مخلوقات کے جو آثار ظاہر ہوئے ہیں وہ واضح کرتے ہیں کہ یہ مخلوق تدریجی ارتقاء کا نتیجہ ہے۔

لیکن آثار زمین کے ذریعہ جو تدریجی کلیہ تیار کیا گیا تھا وہ حال کی تحقیق کے اعتبار سے در کلیہ باقی نہیں رہا اس لیے کہ بعض محققین نے زمین کے طبقات یا ہزاروں لاکھوں برس کی قائم شدہ چٹانوں سے ایسے حیوانات کے ڈھانچے حاصل کیے ہیں جو تدریجی ارتقاء کے اصول کے مطابق جدید چٹانوں میں پائے جانے چاہئیں تھے نہ کہ ان ہزارہا برس کی پرانی چٹانوں میں۔ حالانکہ وہ پرانی چٹانوں ہی سے دستیاب ہوئے ہیں

(۲) انسان کے جسم میں بعض ایسے اعضاء ہیں جو آج بیکار ہیں۔ اگر انسان ابتداءِ وجود ہی سے مستقل مخلوق ہوتا تو ہرگز ایسا نہ ہونا چاہئے تھا اس لیے تسلیم کرنا چاہئے کہ یہ اس سے پچھلے ماحول کے آثار باقیہ ہیں مثلاً دُمچی کی ہڈی (Buttock bone) یا آنتوں کے بائیں جانب زائد حصہ (اپنڈکس)

وفکر جس نظر سے اُس معاملہ پر غور کرتے ہیں اُس کی نگاہ میں وہ سخت معیوب ہوتا ہے مثلاً عام طور پر عورت کے ساتھ مردوں کا بے رحمانہ سلوک اور زرخرید کردہ لونڈی کے مساوی

مگر اس کے متعلق اول تو خود بعض فلاسفہ ہی نے یہ جواب دیا ہے کہ ڈنڈی کی ہڈی کو بیکار کہنا غلط ہے اس لئے کہ انسان اپنی طبعی ساخت کے اعتبار سے جس طرح بیٹھتا ہے اُس کے جسم کے زمین سے لگنے والے حصّوں کے لئے اس ہڈی کا ہونا بہت ضروری تھا، ورنہ اُس کی نشست میں نامناسب پھیلاؤ بھی ہو جاتا اور اُس کو تکلیف بھی پہنچتی۔

اسی طرح آنت کا معاملہ ہے کہ اوّل تو وہ تمدن کی ترقی و تنزل سے تعلق رکھتی ہے نہ کہ تدریجی ارتقاء سے یعنی انسان اپنی ابتداءِ زندگی میں جس قسم کی غذائیں استعمال کرتا تھا اُس کے لیے یہ حصّہ ضروری اور کارآمد تھا اُس کے بعد جب اُس نے عمدہ اور لطیف غذائیں استعمال کرنی شروع کر دیں تو اتنی چوڑی اور لمبی آنت کی ضرورت باقی رہی اور جب آنتوں نے سُکڑنا شروع کر دیا تو یہ حصّہ زاید ہو کر بیکار رہ گیا۔ دوسرے اُس کو اس وقت بھی بیکار نہیں کہا جاسکتا اس لیے کہ اطبّاءِ یونانی مثلاً زکریا رازی اُندلسی کی یہ رائے ہے کہ آنت کا یہ حصّہ کارآمد آنتوں کے سکڑنے اور پھیلنے کے وقت مدد دیتا ہے۔ اور اس کی موجودگی "خادم آنتوں" کی راحت رسانی کے لیے ضروری ہے۔ پس اس اختلافِ آراء کی صورت میں اس دلیل کی بھی کوئی اہمیت باقی نہیں رہتی۔

(۳) بچہ جب رحمِ مادر میں نشو و نما پاتا ہے تو نطفہ سے شروع ہو کر اپنی نوع کی شکل اختیار کرنے تک وہ سب درجات طے کرتا ہے جن سے گذر کر وہ موجودہ نوع میں داخل ہوا ہے مثلاً مینڈک کے بچہ کو پہلے مچھلی کی شکل اختیار کرنا ضروری ہے کیونکہ مینڈک، مچھلی کا ارتقائی نتیجہ ہے۔ اسی طرح انسان رحمِ مادر میں مچھلی، مینڈک، بندر سب درجات کی شکلوں کو دہراتا ہے اور پھر انسانی شکل اختیار کرتا ہے

لیکن نطفہ کے اِن بدیہی "تدریجی تغیرات" کو تسلیم کر لینے کے باوجود یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے کہ

اُس کی قدر و قیمت کو وسیع النظر انسان ایک لمحے کے لیے بھی برداشت نہیں کر سکتا، وہ اس عام طرزِ عمل کے خلاف آواز بلند کرتا اور انفرادی یا اجتماعی طور پر اپنی رائے کی نشر و اشاعت

یہ سب مخلوقات اپنے اُس تدریجی ارتقاء کو دہراتی ہیں جو ڈارون کے نظریہ کا نتیجہ ہے۔ بلکہ یہ اس لیے ہے کہ خالقِ کائنات کو اپنی قدرت کی صناعی اور نقاشی کا اعتراف کرانا ہے کہ یہ تمام انواع پست (خلیہ) سے لیکر بلند (انسان) تک ایک ہی یدِ قدرت کی کارگری ہے۔ اور انسان کو مشاہدہ کے ساتھ یہ باور کرانا ہے کہ خالقِ کائنات کا انسان پر یہ احسان ہے کہ اُس کو اشرف المخلوقات بنایا ورنہ تو رحمِ مادر میں وہ ان مختلف درجات میں سے کسی ایک پست درجہ پر بھی پیدا کیا جا سکتا ہے اور کوئی طاقت اُس کو ایسا کرنے سے باز نہیں رکھ سکتی جیسا کہ کبھی کبھی وہ اظہارِ قدرت کے لیے رحمِ انسانی ہی سے حیوانی مخلوق پیدا کر دیا کرتا ہے۔ لہٰذا ہر وقت یہ حقیقت پیشِ نظر رہنی ضروری ہے کہ بلند ہونے والی ہستی اپنے سے پست انواع کی شکل میں بھی پیدا کی جا سکتی تھی مگر قادرِ مطلق کے حکیمانہ تخلیق نے اُس کو اسی نوع میں پیدا کرنا مناسب سمجھا کہ اُس سے پست نوع میں نیز اس حقیقت کا اعلان کرنا مقصود ہے کہ اگرچہ کائنات کی ہر نوع ایک مستقل اور غیر تدریجی مخلوق ہے مگر ان انواع کا وجود بلا شبہ ترتیبی ہے اور ایک ہی سلک میں منسلک،

یعنی خدائے تعالیٰ نے "حیات اور زندگی" کے لیے سب سے پہلے "پانی" کو پیدا کیا۔

وھو الذی خلق السموٰت	اور خدا وہ ہے جس نے آسمان و زمین کو چھ
والارض فی ستۃ ایام	دن میں پیدا کیا اور اُس کا عرش پانی پر
وکان عرشہ علی الماء	تھا یعنی پانی آسمان اور زمین سے پہلی مخلوق ہے

اور پھر اس کو مبدءِ حیات بنایا۔

وجعلنا من الماء کل شیءٍ حیّ	اور ہم نے پانی سے ہر ایک جاندار کو زندگی بخشی ہے

جاری رکھتا ہے حتیٰ کہ بعض اوقات یہاں تک نوبت آجاتی ہے کہ عوام اُس کی آوازِ حق سے مشتعل ہو کر اُس کی تحقیر و تذلیل اور تضحیک پر آمادہ ہو جاتے، اور ہٹ دھرمی کرنے لگتے ہیں

اس کے بعد اُس نے زمین کو مخلوق کیا اور پہاڑوں کو اُس پر قایم کیا اور زمین کو اس قابل بنایا کہ اُس میں نباتات کی روئیدگی اور حیوانات کی بقاء ممکن ہو سکے۔

والارض مددنٰها والقینا فیها رواسی وانبتنا فیها من کل شیء موزون — اور ہم نے (پانی پر) زمین کو پھیلا دیا اور اُس میں پہاڑ (کو) رکھ دیا اور اُسمیں ہر ایک متناسب چیز اُگائی

والله خلق کل دابة من ماء فمنهم من یمشی علیٰ بطنه ومنهم من یمشی علی رجلین ومنهم من یمشی علیٰ اربع یخلق الله ما یشاء ان الله علیٰ کل شیء قدیر — اور اللہ تعالیٰ نے ہر ایک جاندار کو پانی سے پیدا کیا تو کوئی اُن میں وہ ہے جو پیٹ کے بل چلتا ہے اور کوئی اُن میں وہ ہے جو دو پاؤں پر چلتا ہے اور کوئی اُن میں وہ ہے جو چار پاؤں پر چلتا ہے اللہ جو چاہتا ہے وہ پیدا کرتا ہے بیشک اللہ ہر چیز پر قادر ہے۔

اور ان تمام مخلوقات کے بعد سب سے بلند و بالا مخلوق وہ انسان کو پیدا کیا

هو الذی خلقکم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم یخرجکم طفلا الآیه — اللہ وہ ہے جس نے تم کو مٹی سے پیدا کیا پھر نطفہ سے پھر جمے ہوئے خون سے پھر اُس نے تم کو بچہ بنا کر نکالا ہے۔

چنانچہ مذاہب عالم کی تاریخ، اور علم آثارِ ارض دونوں اس ترتیبی تخلیق کا پتہ دیتے ہیں اور یہی صحیح اور قرین صواب ہے، لہٰذا تنازع للبقاء، انتخاب طبعی اور بقاء اصلح جیسے نوامیس فطرت سے غلط نتیجہ نکال کر ترتیبی مخلوق کو تدریجی قرار دینا ایک ناقابلِ تسلیم دعویٰ ہے۔

مطلب یہ ہے کہ مدعیانِ ارتقاءِ عضوی کی یہ دلیل ایسی نہیں ہے جو صرف اُن ہی کے بیان

پس اگر یہ شخص "بلند مصلحین" میں سے ہوتا ہے تو ہرگز اس غوغا کی پرواہ نہیں کرتا اور
اُس کو دار ہی پر کیوں نہ چڑھنا پڑے وہ اپنی رائے نہیں بدلتا اور مسلسل اس راہِ جہاد میں مصروف

کردہ مطلب کو مفید ہو بلکہ اس کے خلاف وہ دوسرا مطلب بھی لیا جا سکتا ہے جو ہم نے بیان کیا اور یہی صحیح اور حق ہے نیز اُن کی مراد کے صحیح نہ ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اُن کا یہ دعویٰ ہرگز صحیح نہیں ہے کہ مثلاً مخلوق اپنی خلقت کے تحولات و تطورات میں اپنے سے پست عام مدارج کو دہراتی ہے بلکہ اس کے خلاف مشاہدہ سے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ "جنین" حقیقتاً وہ تمام اقسام کے تغیرات ہرگز نہیں دہراتا جن کا ڈارون کے ارتقاءِ طبیعی کے تسلیم کرنے کی صورت میں ظاہر ہونا ازبس ضروری ہے اور اکثر حیوانات میں تو ان میں سے کوئی تغیر بھی واضح صورت میں نظر نہیں آتا اسی لیے بعض علماءِ یورپ نے مجبور ہو کر اس تاویل کی پناہ لی ہے کہ "جنین" میں تغیرات مثالی شکل میں ظاہر ہوتے ہیں نہ کہ حقیقی شکل میں۔

علاوہ ازیں مسئلہ ارتقاءِ عضوی یا طبیعی کے انکار میں جن دلائل و وجوہ کو پیش کیا جاتا ہے وہ حسبِ ذیل ہیں۔

(۱) موجودہ دنیا کی عمر ہزاروں سال ہونے کے باوجود قانون "ارتقاء" کے مطابق آج تک ایک "تغیر" بھی مشاہدہ میں نہیں آیا۔

(۲) اگر یہ کہا جائے کہ تدریجی ارتقاء کے لئے ہزاروں نہیں بلکہ لاکھوں برس کی عمر درکار ہے تو پھر بسیط مخلوق سے شروع ہو کر تخلیقِ انسان تک کے تمام درجات کا اگر پورا حساب لگایا جائے تو سائنس دانوں نے زمین کی عمر زیادہ سے زیادہ جو تجویز کی ہے وہ ان مدارج کے لیے ہرگز کفایت نہیں کرتی چنانچہ اس مشکل کو حل کرنے کے لیے بعض علماءِ یورپ نے محض اٹکل سے جو یہ دعویٰ کیا کہ مخلوقات کی ابتدا اس زمین سے نہیں بلکہ کسی دوسرے سیارے سے ہوئی ہے۔ اس کے لیے وہ آج تک کوئی صحیح ثبوت فراہم نہیں کر سکے۔

رہتا ہے، حتیٰ کہ اُس کی رائے آہستہ آہستہ دلوں میں اُترتی جاتی ہے اور لوگ اُس کی صلاحیت سے متاثر ہو ہو کر اُس کی جانب مائل ہوتے لگتے ہیں اور ایک دن وہ آتا ہے کہ سب اُس پر بھروسہ کرنے لگتے، اور اپنی مخالفانہ جدوجہد ختم کر کے اُس کے سامنے سر تسلیم خم کر دیتے ہیں

(۳) اگر تدریجی ترقی کے یہ معنیٰ ہیں جو ڈارون اور اُس کے پیرو دعویٰ کرتے ہیں تو ہر دو مستقل تغیرات کے درمیان کی کڑیاں کس لیے موجود نہیں ہیں، یعنی نباتات کی اعلیٰ نوع اور حیوان کی نوع کے درمیان کی، یا حیوان کی اعلیٰ نوع گوریلا اور جنگلی وحشی انسان کے درمیان کی کڑیاں جو نیم نباتی اور نیم حیوانی یا نیم حیوانی اور نیم انسانی مخلوق یا اسی کے قریب قریب نسبتیں رکھنے والی مخلوق صفحۂ ہستی پر کیوں موجود نہیں ہے حالانکہ ارتقاءِ طبعی کی رو سے ایسا ہونا از بس ضروری ہے۔

ان اعتراضات کے جو جوابات ڈارون کے حامیوں کی جانب سے دیے گئے ہیں وہ بلا شبہ غیر تسلی بخش اور دعویٰ کی قوت کے مقابلہ میں بے حد کمزور اور لچر ہیں۔

موافق اور مخالف اسی قسم کی آرا کا ایک طویل سلسلہ ہے جن کے تفصیلی بیان کیے بغیر پوری حقیقت سامنے آنی مشکل ہے تاہم یہ ماننا پڑتا ہے کہ ارتقاءِ طبعی خواہ صحیح ہو یا غلط دونوں صورتوں میں یہ "یقین" اپنی جگہ پر اٹل ہے کہ "انسان" یقیناً تمام مخلوقات میں اپنی جسمانی ترکیب کے اعتبار سے بلند مخلوق ہے۔

لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم — ہم نے انسان کو بہترین انداز میں بنایا ہے

اور اسی لیے ہر اعتبار سے وہ برگزیدہ اور صاحبِ فضیلت ہے۔

ولقد کرمنا بنی آدم — بلاشبہ ہم نے بنی آدم کو برتری بخشی

نیز انسان کی تخلیق مستقل وجود سے عمل میں آئی ہو یا تدریجی ارتقاء کا نتیجہ ہو وہ اور کل کائنات ایسے یکتا قوانینِ قدرت اور نوامیسِ فطرت کے مرتب اور منظم اصولوں میں جکڑی ہوئی ہے جو کسی با اختیار حکیم

اوّل درجے کے حامی و ناصر بن جاتے ہیں۔ اور اسی طرح روز بروز اُس کو قوت پہنچتی رہتی ہے اور ایک دن وہ آجاتا ہے کہ اُن کی بیشمار تعداد کا یا سب کا وہی "عقیدہ" ہو جاتا ہے

مطلق، اور بے قید مالکِ قدرت، کی ہستی کے بغیر نا ممکن ہے

قل من بیدہٖ ملکوت کل شئ	تو اُن سے پوچھو اگر تم جانتے ہو تو بتلاؤ وہ
وھو یجیر ولا یجار علیہ ان	کون ہے جس کے قبضہ میں تمام چیزوں کی بادشاہی
کنتم تعلمون سیقولون	ہے اور وہ سب کو پناہ دیتا ہو اور کوئی نہیں
للّٰہ	جو اُس سے اور پناہ دینے والا ہو تو وہ فوراً جواب
	دیں گے "اللہ" کے قبضے میں۔

نیز ہم کو انسان اور انسان کے علاوہ تمام مخلوقات میں نفسِ ارتقا یعنی "نشو و ترقی" کا بھی ہرگز انکار نہیں کرنا چاہئیے کیونکہ قرآنِ عزیز میں انسانی تخلیق سے متعلق اس مسئلہ کو ایک عجیب معجزانہ انداز میں بیان کیا گیا ہے

ولقد خلقنا الانسان من	اور دیکھو یہ واقعہ ہے کہ ہم نے انسان کو مٹی
سللۃ من طین ثم جعلنٰہ	کے خلاصہ سے ہی بنایا ہے پھر ہم نے اُسی نطفہ
نطفۃ فی قرار مکین ثم خلقنا	بنایا ایک ٹھیر جانے اور جماؤ پانے کی جگہ میں
النطفۃ علقۃ فخلقنا العلقۃ	پھر "نطفہ" کو ہم نے علقہ بنایا پھر "علقہ" کو ایک
مضغۃ فخلقنا المضغۃ عظما	گوشت کا ٹکڑا سا کر دیا پھر اُس میں ہڈی کا ڈھانچہ
فکسونا العظم لحما ثم	پیدا کیا پھر ڈھانچے پر گوشت کی تہ چڑھا دی پھر
انشانٰہ خلقا اخر فتبارک	دیکھو کس طرح اُن سے بالکل ایک دوسری ہی
اللہ احسن	طرح کی مخلوق بنا کر نمودار کر دیا ہے تو کیا ہی برکتوں
الخالقین	والی ہستی ہے اللہ جو سب سے بہتر پیدا کرنیوالا ہے۔

جو کبھی تنہا ایک صاحبِ عقل و فکر کا تھا۔

نیز اسی طرح "اقناع" (یعنی عقل کا عقل کے ذریعہ سے مدد حاصل کرنا) اور "تربیت"

پس جس طرح ان تدریجی درجات کے ذریعہ رحمِ مادر میں اُس کا نشوونما کیا گیا اسی طرح وہ دنیا میں آکر بھی جسمانی اور روحانی دونوں قسم کے "نشوونما" میں ترقی پذیر رہا ہے جس کے ایک شعبہ "اخلاقی نشوونما" کی تفصیلات اس کتاب میں زیرِ بحث ہیں۔ اور اس کا آخری اور کامل و مکمل قانون "قرآنِ عزیز" ہے

پھر یہ بھی یقین رکھنا چاہیئے کہ اگر "تنازع للبقا" کا مطلب یہ ہے کہ دنیا کی ہر شے کی بقاء و فنا کے درمیان کشمکش کا سلسلہ جاری ہے اور نوامیسِ قدرت کے اور اُس شے کے اپنے بقاء کے درمیان کشاکش موجود ہے تو یہ ایک ایسا بدیہی اور سادہ قانون ہے جس کا کوئی عاقل بھی انکار نہیں کر سکتا اور جو کسی فلسفی کے اکتشاف کا محتاج نہیں ہے۔

کیونکہ کائناتِ ہستی میں مختلف اشیاء کے باہم کشمکش اور ایک شے کے افراد کے درمیان تنازع اور اقوام و امم کے مابین کشاکش ایسی یقینی حقیقت ہے جو دلائل کی حدود سے گذر کر بداہت اور مشاہدہ کی حیثیت رکھتی ہے اور اسی حقیقت کو قرآنِ عزیز اس طرح واضح کرتا ہے۔

ولولا دفع اللهِ الناس	اور اگر اللہ تعالیٰ انسانوں میں بعض کو بعض
بعضهم ببعضٍ لفسدت	کے مقابلہ میں مدافعت کی قوت نہ بخشتا تو یہ
الارضُ	سارا کارخانۂ عالم درہم و برہم ہو جاتا

اسی طرح انتخابِ طبعی سے اگر یہ مراد ہے کہ یہاں قوت و ضعف کی جنگ میں قوت کو بقاء اور ضعف کو فنا ہے تو یہ امر بھی حقیقت نفس الامری ہے اور جانداروں کی ہستی کے فنا و بقاء ہی میں نہیں بلکہ تمام شعبہ ہائے زندگی میں نافذ و حاکم ہے حتیٰ کہ مذہب کی نگاہ میں بھی ضعفِ جسمانی ہو یا روحانی، مادی ہو یا غیر مادی قابلِ مدح و ستائش نہیں ہے اور قرآنِ حکیم کی اس آیت میں۔

یہ دونوں اخلاق کے اندر وہی جگہ رکھتے ہیں جو عالمِ حیوانات میں "توالدِ جنس"[1] اور "فنائے ضعیف"[2] کو حاصل ہے۔

اور اپنی طاقت بھر قوت" اور اسباب	وَاَعِدُّوْا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ
قوت گھوڑے کی پرورش (وغیرہ) سے تیاری کرو	مِنْ قُوَّةٍ وَّمِنْ رِّبَاطِ الْخَيْلِ

اسی انتخاب طبعی کا اعلان ہے کہ خدائے تعالیٰ نے بقاء وفنار کے معاملہ میں حقیقی قوت وضعف کو ہی معیار قرار دیا ہے مگر فرق یہ ہے کہ اس کے "انتخاب طبعی کا قانون" جسمانی اور اخلاقی دونوں قوتوں کا ایک ساتھ طالب ہے۔ اگر انسان کے اندر یہ دونوں قوتیں جمع ہیں تو اُس کے لیے حقیقی بقار کا وعدہ ہے اور اگر دونوں جمع نہیں ہیں تو جسمانی قوت کے باوجود اس کا اخلاقی وروحانی ضعف ایک نہ ایک دن نامناسب احوال پیدا کر کے اُس کو ضرور فنا کے گھاٹ اُتار دے گا۔

اسی لیے اس کا ارشاد ہے۔

اور کسی قوم کی دشمنی کے باعث انصاف	وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ
کو ہرگز نہ چھوڑو عدل کرو یہی بات زیادہ	عَلٰٓى اَلَّا تَعْدِلُوْا اِعْدِلُوْا
نزدیک ہے تقویٰ سے۔	هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى (مائدہ)
اور اُن سے جنگ کرو یہاں تک کہ فتنہ مٹ	وَقَاتِلُوْهُمْ حَتّٰى لَا تَكُوْنَ فِتْنَةٌ
جائے اور دین خالص اللہ کے لیے ہو جائے	وَّيَكُوْنَ الدِّيْنُ لِلّٰهِ فَاِنِ انْتَهَوْا
بس اگر وہ فتنہ سے باز آجائیں تو ظالموں کے	فَلَا عُدْوَانَ اِلَّا عَلَى الظّٰلِمِيْنَ
سوا کسی پر سرکشی جائز نہیں ہے۔	(بقرہ)

[1] توالدِ جنس۔ یعنی جنس سے انواع کے افراد کا توالد وتناسل

[2] یعنی قابلِ حیات کے ذریعہ سے ناقابلِ حیات ذی روح کا فنا کر دینا۔

بہرحال علم اخلاق میں مذہب نشو و ارتقاء کی صحت تطبیق اور اس کی تردید کے سلسلہ میں اور بھی مختلف آراء و مباحث ہیں مگر یہ مقام اس تفصیل کی گنجائش سے محروم ہے۔

اور بلاشبہ "اصلح" کے لیے ہی بقاء و دوام ہے اور یہی وجہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ ہیں چونکہ قوتِ جسمانی کے ساتھ ساتھ عدل و تقویٰ کی بیش از بیش فراوانی تھی اور وہ دونوں قوتوں کے مالک اور کامل انسان تھے تو باوجود دولت کی کمی کے خدا کے نافرمانوں پر بھاری پڑے اور کامیاب ہوئے۔

اولٰئک الذین انعم اللّٰہ علیہم	خدا نے جن پر انعام و اکرام کیے ہیں یہی
من النبیین و الصدیقین والشہداء	لوگ ہیں جو نبی ہیں یا صدیق یا شہید
والصالحین وحسن اولٰئک رفیقا	ہیں یا صالحین اور یہی اچھے رفیق ہیں

اور ان کے بے نظیر و بے مثال اخلاقی، روحانی، اور جسمانی قوائے عمل کا ہی یہ نتیجہ تھا کہ اُن کے ماننے والوں کی حاکمانہ یا مقتدرانہ تاریخ کی مدت تمام گذشتہ تاریخی اَدوار کے مقابلہ میں طویل اور دیرپا نظر آتی ہے - اور آج بھی اقوام و امم میں یہی قانون فطرت کام کر رہا ہے اور جس قوم کا مزاج بھی مادی قوت کی گھمنڈ پر اخلاق اور روحانی قوموں کو تباہ و برباد کر کے عدل و تقویٰ کی بجائے ظلم و سرکشی پر آمادہ کر دیتا ہے وہ قوم اقوام و اُمم کی بقاء و فنا کی مدت کے اعتبار سے بہت جلد فنا کے گھاٹ اُتر جاتی ہے۔

ولقد کتبنا فی الزبور من بعد الذکر	اور ہم نے زبور میں ذکر (نصیحت) کے بعد
ان الارض یرثہا عبادی الصالحون	لکھ دیا تھا کہ زمین کے مالک ہمارے صالح بندے ہوں گے

بہرحال "ارتقاءِ طبعی" علمی تخمینوں اور تجرباتی اٹکل کا نتیجہ ہے لہٰذا ہمارا یہ فرض ہے کہ ہم اس علمی دور میں نہ تو ہر جدید تحقیق سے گھبرا کر اور وحشی ہرن کی طرح نفرت کھا کر انکار میں عجلت کریں اور نہ مرعوب ہو کر ذاتی تحقیق و تفتیش کے بغیر اُس پر اس طرح ایمان لے آئیں کہ گویا اس کے خلاف مجالِ عقلی

الحاصل خیر و شر یا بالفاظ دیگر حسن و قبح کا مسئلہ ایسا معرکۃ الآراء مسئلہ ہے جس پر فلاسفۂ اخلاق نے دل کھول کر علمی بحثیں کی ہیں مگر کلی طور پر ان مباحث سے کوئی فیصلہ کن

اور ناممکن کا درجہ ہے اور بس بلکہ ان دونوں راہوں کے خلاف صاف اور روشن راستہ یہ ہے کہ جو امور "وحی الٰہی" اور "سچے رسولوں" کی یقینی تعلیم کے ذریعہ روشن اور واضح ہو چکے ہیں ہم ان کو اٹل اور غیر متبدل سمجھیں اور یقین کریں کہ علوم کی تحقیقات آہستہ آہستہ اپنی جگہ سے ہٹتی رہیں گی اور ایک دن "قرآن عزیز" کے مسلمہ اصولوں کا اعتراف کرنے پر مجبور ہوں گی اور قرآنِ عزیز اسی طرح اپنی جگہ پر بنیانِ مرصوص کی مانند غیر متزلزل اور قایم رہے گا۔ چنانچہ گذشتہ علمی انکشافات میں بارہا ایسا ہوتا رہا ہے مثلاً فراعنۂ مصر کے ہاتھوں بنی اسرائیل کی غلامی کا مسئلہ، یا اصحاب الکہف والرقیم کے بارہ میں رقیم (پیٹرا) کے وجود اور صحتی کا مسئلہ، یا جنین (بچہ) کے رحمِ مادر میں تغیرات اور تطورات کا مسئلہ کہ ان تمام مسائل میں یورپین فلاسفہ اور مورخینِ قدیم و جدید کے نظریے "قرآن عزیز کے بیان کردہ" علوم "کے مخالف تھے مگر قریب کی اس نصف صدی کے اندر ان تینوں مسائل میں "علوم جدیدہ اور اکتشافات جدیدہ" کو وہی سب کچھ کہنا پڑا جس کا اعلان ساڑھے تیرہ سو سال سے قرآنِ عزیز مسلسل کرتا رہا تھا۔

اور جو "علوم و نظریات" "قرآنِ عزیز کی ہدایات پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی یقینی تصریحات کے دائرہ سے غیر متعلق ہیں یعنی نہ وہ اُن کا اقرار کرتا ہے نہ انکار تو اُن کو تعصب اور تنگدلی سے اجنبی سمجھ کر ہرگز نہ چھوڑنا چاہیئے بلکہ وسعتِ نظر اور طلبِ علوم سے وابستگی کے جذبہ کے ساتھ عقلِ سلیم کو حَکَم بناکر ان کا فیصلہ کرنا چاہیئے پس اگر اُن کا ثبوت متحقق ہو جائے تو اُن کو قبول کرنا چاہیئے کیونکہ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ "حکمت و دانائی" مسلمان کی گم شدہ پونجی ہے جہاں سے ملے اسکو اپنا مال سمجھ کر حاصل کرے

اور اگر ان کا ثبوت فراہم نہ ہو تو علمی دلائل ہی کی روشنی میں اُن کو رد کر دینا چاہیئے (واللہ اعلم بحقیقۃ الحال والیہ المرجع والمآل)

بات حاصل نہیں ہوسکی اور ہر ایک فلسفی کا نقطۂ نظر مختلف وجوہ سے تشنہ ہی نظر آتا ہے تاہم اس کا اعتراف کرنا چاہیئے کہ اس وسیع علمی بحث نے ہمارے سامنے ایک طرف "علم الاخلاق" کی قدر و قیمت کی برتری کو نمایاں کر دیا اور دوسری جانب اُس نے نہایت قیمتی ذخیرۂ معلومات فراہم کر دیا۔ اور سچ تو یہ ہے کہ اس راہ میں بھی انبیاء کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام کی تعلیمات نے جو راہنمائی کی ہے خصوصاً قرآن حکیم نے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و عمل اسوۂ حسنہ نے اخلاق کے سلسلہ میں رہبری کا جو فرض انجام دیا ہے قلب مستقیم اور عقل سلیم کے لیے وہی باعث تسکین ہے اور بلاشبہ اسلام نے علم الاخلاق کی جن اساسی اور بنیادی اقدار کو لائحۂ عمل کی حیثیت سے پیش کیا ہے کد و کاوش کے بعد اس سے بہتر فیصلہ تاریخ علم اخلاق نے آج تک پیش نہیں کیا اور یقیناً مستقبل میں بھی پیش نہیں کر سکتی کیونکہ انبیاء علیہم السلام کی تعلیم اخلاق نے جو کچھ دیا ہے وہ حقائق ہیں اور "حقائق" علمی مباحث سے جلا تو پا سکتے ہیں لیکن بدل نہیں سکتے۔

نیز یہ بات بھی پیش نظر رکھنی چاہیئے کہ "خیر و شر" اگرچہ اصطلاحی الفاظ ہیں تاہم وہ ایسے حقائق ہیں جن کو محض اضافی نسبتی کہہ کر نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کیونکہ اگر طب کی اصطلاح میں "صحت و مرض" دو حقیقتیں تسلیم کی جا سکتی ہیں، اگر اشیاء کی ماہیت میں "حسن و قبح" محسوس و مشاہد ہو کر حقیقت ہی کی جلوہ نمائی کرتے ہیں تو ان ہی ہر دو حقائق کو علم اخلاق کی اصطلاح میں اگر "خیر و شر" سے تعبیر کر دیا جاتا ہے تو اُن کے "حقیقت" ہونے میں کس طرح شک و شبہ کیا جا سکتا ہے اور یہ کیسے ممکن ہے کہ اساسی اور بنیادی نقطۂ نظر سے ان کو اضافی اور نسبتی کہہ کر ان کی اقدار کو کم یا سرے سے نظر انداز کر دیا جائے، البتہ فطری اور حقیقی "خیر و شر" کی جزئیات و تفصیلات کبھی کبھی ماحول اور خارجی اثرات کی بناء پر اضافی اور نسبتی

صفات اختیار کر لیتی ہیں اور اس فرق کی وجہ سے بعض اعمال کے خیر و شر ہونے میں اضافات و صفات خارجیہ کے پیش نظر "اخلاقی حکم" میں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے۔

اخلاقی حکم

گذشتہ اوراق میں یہ بیان ہو چکا ہے کہ "اخلاقی حکم" یعنی عمل پر خیر یا شر ہونے کے متعلق فیصلہ، صرف اختیاری اعمال پر ہی صادر ہو سکتا ہے اور جب تک ارادہ نہ پایا جائے یہ حکم بھی نہیں پایا جا سکتا۔

مثلاً اگر "نیل" یکایک طغیانی پر آجائے اور سیکڑوں بستیوں کو غرق کر دے، یا تیز ہوا چل جائے اور وہ تباہی پیدا کر دے، یا دریا کی موجیں جہاز اور جہاز والوں کو ڈبو دیں، تو ان اعمال پر شر ہونے کا حکم اس لیے نہیں لگایا جا سکتا کہ "یہاں "ارادہ" نہیں پایا جاتا،

اسی طرح اگر "دریا" کا بہاؤ اعتدال پر ہوا اور وہ زمینوں کی سرسبزی و شادابی کا باعث بنے تو اس کے اس عمل کو خیر نہیں کہا جا سکتا۔

یا مثلاً ایک تیز رو گھوڑا اپنے سوار کے لیے آرام دہ سواری ثابت ہو یا سرکشی کی بنا پر تکلیف دہ، تو دونوں حالتوں میں اس کے عمل کو بالترتیب نہ خیر کہیں گے نہ شر۔

اسی طرح انسان کے غیر ارادی اعمال کو مثلاً معدہ کے فعل ہضم کے بہتر ہونے، یا دوران خون کے منتظم ہونے یا بخار اور تپ کے وقت پر لرزہ طاری ہونے کو بھی خیر یا شر سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا۔

بہر حال ان تمام اعمال کو "جو ان اشیاء سے صادر ہوتے ہیں جن میں ارادۂ شعوری

کا وجود نہیں ہے یا وہ انسان سے غیر ارادی طور پر صادر ہوتے ہیں"، نہ خیر کہہ سکتے ہیں نہ شر، اور "بیان کردہ بیانہ کے مطابق" ہم خیر و شر کا اطلاق صرف انہی اعمال پر کر سکتے ہیں جو ارادی ہوں۔

یہ تو ایک طے شدہ بات ہے، لیکن اس جگہ بحث طلب امر یہ ہے کہ اعمال پر خیر و شر کا جو حکم صادر ہوتا ہے وہ اعمال سے پیدا شدہ نتائج کے لحاظ سے ہوتا ہے، یا عامل کی اُس "غرض و غایت" کے اعتبار سے جس کی وجہ سے یہ عمل وقوع پذیر ہوا ہے؟ اس لیے کہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ انسان ایک کام کو بھلائی کی غرض سے کرتا ہے لیکن نتیجہ میں اُس سے ایسی بُرائیاں پیدا ہو جاتی ہیں جن کا اُس کو گمان تک نہیں ہوتا۔

مثلاً ایک کابینۂ حکومت، ایک قوم سے نبرد آزما ہوتی ہے۔ اور وہ اپنے موجودہ عمل سے اس کا یقین رکھتی ہے کہ اس سے ہماری قوم کو بہت بڑا فائدہ ہوگا، اُس وقت اُس کے خیال میں اپنی طاقت دشمن کی طاقت کے مقابلہ میں بہت نظر آتی ہے اور وہ مالِ غنیمت کے فوائد کو پیش نظر رکھ کر جنگ کر بیٹھتی ہے لیکن اُمید اور توقع کے خلاف اُس کو شکست ہو جاتی ہے اور اپنی حکومت کے مقبوضات میں سے بھی کچھ دے بیٹھتی ہے اب اس عمل "جنگ" کو اُن کی غرض "قومی فائدہ" کے پیش نظر خیر کہا جائے یا نتیجہ "شکست اور مصائب" کے لحاظ سے شر۔

اسی طرح اس کے برعکس کا تصور کیجئے کہ ایک آدمی کسی کام کو شر کی نیت سے کرتا ہے مگر نتیجہ میں وہ باعثِ خیر بن جاتا ہے۔

مثلاً ایک شخص کسی کے ساتھ خیانت کا ارادہ کرتا، اور اُس کو ایک ایسے مال کی خریداری کی ترغیب دیتا ہے جس میں نقصان کا ہونا ضروری ہے لیکن جب ترغیب کے

مطابق وہ دوسرا انسان اُس مال کو خرید لیتا ہے تو حُسنِ اتفاق سے اُس کو اس خریداری کی وجہ سے بہت بڑا فائدہ پہنچ جاتا ہے تو اب نیت کے اعتبار سے ترغیب دینے والے شخص کے اس عملِ "ترغیب" کو شر کہا جائے یا "فوائد حاصل ہو جانے کی وجہ سے" اس کا نام خیر رکھا جائے۔

اس بارہ میں حق یہ ہے کہ کسی کام پر خیر یا شر کا حکم صادر کرنے کے لیے "عامل کی غرض" ہی کو پیشِ نظر رکھنا چاہیے۔ پس اگر عامل کی نیت خیر کی ہے تو نتیجہ کتنا ہی بُرا نکلے وہ "کام" خیر ہے اور اگر اُس کی نیت بُری ہے تو خواہ نتیجہ کتنا ہی بہتر ہو وہ "کام" شر ہے۔[1]

لہٰذا حکم سے پہلے "عامل کی غرض" کو دیکھنا ضروری ہے مثلاً اگر کسی نے ایک ہزار گنی کے "نوٹ" "نذرِ آتش" کر دیئے تو یہ عمل اپنی "ذات" کے اعتبار سے بُرا ہے نہ اچھا مگر یہی بُرا عمل ہے، اگر مالک سے "انتقام لینے" کی غرض سے ایسا کیا گیا ہے، اور یہی اچھا ہے اگر کسی لیڈر یا حاکم کی "رشوت" کا سامان تھا اور اس کے پاس ایسے لیڈر اور حاکم کو متنبہ کرنے، اور سزا دینے، کا اس کے سوا اور کوئی بہتر طریقہ موجود نہ تھا نیز یہ بھی پیشِ نظر رہنا چاہیے کہ اگر بُرے اعمال کو کسی نیک غرض سے کیا جائے تو اگرچہ عامل کی غرض کے پیشِ نظر اُن کو "شر" نہ کہا جائے لیکن بلا شبہ وہ اس لیے "شر" کہلانے کے مستحق ہیں کہ وہ اپنی حقیقت میں بُرے اعمال ہیں۔

مثلاً قدیم مصریوں کا دستور تھا کہ "نیل" کو جوش میں لانے کے لیے "کنواری لڑکی" کو بھینٹ چڑھایا کرتے تھے یا قدیم ہندوستان میں دیوتاؤں کے خوش کرنے کے لیے یہی عمل کارِ خیر سمجھا جاتا تھا۔

غرض جب یہ بات متعین ہو گئی کہ کسی "عمل" پر خیر یا شر کا حکم "عامل کی غرض"

[1] بخاری کی مشہور حدیث "انما الاعمال بالنیات وانما لکل امرء مانوی" (الحدیث) بلاشبہ اعمال نیتوں پر مبنی ہیں اور ہر شخص کے لیے وہی کچھ ہے جو اُس نے نیت کی ہے" اس سلسلہ میں نہایت اہم ہے، اور علم الاخلاق کے "اخلاقی حکم" کے لیے اساسی اور بنیادی حیثیت رکھتی ہے (مؤلف)

کے اعتبار سے ہونا چاہئے، تو ہمارے لیے یہ ازبس ضروری ہے کہ ہم جلد بازی سے کام نہ لیں اور اپنے ذات کے علاوہ دوسرے کے عمل پر اُس وقت تک حکم نہ لگائیں جب تک کہ تحقیق و تفتیش سے اُس کے عامل کی غرض معلوم نہ ہو جائے خواہ اُس کی زبانی معلوم ہو یا مناسب قرائن کے ذریعہ اُس کا پتہ لگ جائے۔

البتہ نتائج کے اعتبار سے بھی اعمال کا باہمی فرق ظاہر ہوتا ہے۔ اور اُس کے لئے "مفید اور مضر" کی اصطلاح وضع کی گئی ہے یعنی کسی عمل پر نتائج کے اعتبار سے یہ حکم لگانا صحیح ہے کہ یہ مفید ہے اور یہ مضر، کیونکہ مفید اور مضر، خیر اور شر کے ہم معنی نہیں ہیں اس لیے کسی کے عمل پر مفید یا مضر ہونے کا حکم "اخلاقی حکم" نہیں کہلاتا۔

اس سے یہ بات بھی ثابت ہوگئی کہ بعض اعمال خیر بھی ہونگے اور مضر بھی جیسا کہ مذکورہ بالا "اعلانِ جنگ" کی مثال ہیں "عامل کی غرض" کے لحاظ سے یہ عمل (جنگ) خیر ہے اور نتیجہ کے لحاظ سے مضر۔ اسی طرح اس کے برعکس سمجھ لیجئے۔

بہرحال انسان کا ارادہ اگر نیک ہے تو وہ کسی ایسے عمل پر قابلِ ملامت نہیں ہے جس کا نتیجہ بُرا نکلے البتہ وہ قابلِ ملامت اس لیے ہے کہ اُس کی طاقت و استطاعت میں یہ تھا کہ وہ وقت نظر اور باریک بینی سے کام لے کر اس عمل کے نتیجہ پر غور کر لیتا تاکہ اُس کو اس کے بُرے انجام کا حال معلوم ہو جاتا، مگر اُس نے ایسا نہ کیا۔

دوسرے الفاظ میں یوں کہنا چاہئے کہ ملامت کا نشانہ اُس کا "نیک ارادہ" نہیں بن سکتا بلکہ اُس عمل کے اختیار کرنے ہیں جو "کوتاہی" ہوئی دراصل وہ نشانۂ ملامت ہے۔

اخلاقی نقطۂ نظر سے تو اب قدیم مصریوں کا یہ عمل کہ وہ نیل کو جوش میں لانے کیلئے کنواری لڑکی کی بھینٹ دیتے تھے اس لئے لائق ملامت قرار پایا کہ ان کی کوتاہ نظری نے باطل

عقیدہ اور فاسد استقرار پر اس عمل کی بنیاد رکھی اور یہ نہ سمجھا کہ نیل اپنے جوش میں آنے کے لیے اس بھینٹ کا محتاج نہیں ہے اور نہ ذی روح انسان اس غرض سے بھینٹ چڑھایا جا سکتا ہے

اسی طرح گذشتہ مثال میں اعلانِ جنگ کرنے اور پھر شکست کھا جانے والی قوم کو "اعلانِ جنگ" پر ملامت نہیں کی جا سکتی کیونکہ اُن کا مقصد اس سے نیک ہی تھا، بلکہ اس پر "ملامت" کی جائے گی کہ یہ نازک مسئلہ جبکہ مختلف گوشوں سے قابلِ غور تھا اور اُن میں قدرت تھی کہ اگر اُن کو پیش نظر رکھ کر اچھی طرح بحث کر لیتے تو اُس کے نتیجۂ بد سے مطلع ہو سکتے تھے لیکن انہوں نے ایسا نہ کیا۔

یہ تمام وہ صورتیں تھیں جن میں اخلاقی حکم "عمل" پر صادر کیا جاتا ہے لیکن کبھی خود عامل کی "ذات" حکم کا محور بن جاتی ہے، اور یہ دیکھنا پڑتا ہے کہ یہ "نیک" ہے یا "بد"، "طیّب" ہے یا "خبیث"؟ لیکن جب کسی "عامل" کی ذات موردِ حکم بنائی جائے تو پھر اُس سے صادر شدہ اعمال کا جائزہ لینا پڑے گا، اور یہ دیکھنا ہوگا کہ "حاصل جمع" میں اگر اکثریت نیک اعمال کی ہے تو اُس شخص کو "نیک و طیب" کہینگے اور اگر "حاصل جمع" میں بُرے اعمال کی اکثریت ہے تو وہ "خبیث" و "بد" شمار ہوگا۔

اس تفصیل سے ایک یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ یہ ہو سکتا ہے کہ عامل کے "خبیث" ہونے کے باوجود اُس سے کسی "عملِ خیر" کا صدور ہو جائے اور اسی طرح عامل کے "طیّب" ہوتے ہوئے بھی اس سے کبھی "عملِ شر" ظاہر ہو جائے، اور یہ دونوں باتیں اس لیے جمع ہو سکتی ہیں کہ ہم "عمل" پر حکم لگانے کے متعلق تو یہ کہتے ہیں کہ اُس میں صرف "غرض" کو دیکھا جائے اور "عامل" پر حکم صادر کرنے میں اُس کی زندگی کے "مجموعۂ اعمال" کا جائزہ لیا جانا ضروری سمجھتے ہیں۔

اخلاقی حکم کا نشو و ارتقاء جس طرح حیوانات کے اندر "عمل و معاملہ کے جراثیم" پائے جاتے ہیں (جیسا کہ ذکر ہو چکا) اسی طرح اُن میں "اخلاقی حکم کا جرثومہ" بھی پایا جاتا ہے پالتو کتے کو دیکھئے جب اُس سے کوئی غلطی ہو جاتی ہے تو کس طرح مالک کو چٹپتا، اور اُس کی خوشامد کرتا ہے، یہ کیوں؟ صرف اس لیے کہ وہ بعض موجبِ سزا اور غیر موجب سزا اعمال کے درمیان تمیز کرتا ہے۔

مگر بیست حیوانات میں یہ حکم "صرف اپنی ذات ہی تک محدود رہتا ہے اور پھر آہستہ آہستہ حیوانات کی ترقی کے ساتھ ساتھ ترقی کرتا جاتا ہے اور اُس کی وسعت نظر اپنی اولاد اور نسل کے لیے اس "حکم" کا شعور کرنے لگتی ہے پھر جب وہ اس سے اور ترقی کر جاتا ہے تو گلہ اور "ریوڑ" بنا کر اُس میں جماعتی زندگی کا شعور پیدا ہو جاتا ہے، اور وہ اپنی بھلائی کے مقابلہ میں "گلہ" کی بھلائی کو محسوس کرنے لگتا ہے، یہی وجہ ہے کہ تم نے دیکھا ہو گا کہ اگر "قطار" سے جدا کوئی "ہاتھی" کسی مصیبت میں پھنس جاتا ہے تو وہ ایک خاص آواز کے ذریعہ اپنی قطار کو متنبہ کر دیتا ہے تاکہ وہ اس مصیبت سے محفوظ ہو جائیں۔

پھر یہ شعور ترقی کرتا ہوا وحشی انسان تک پہنچا ہے۔ یہ فقط اپنے قبیلہ کا شعور رکھتا ہے اور اُسی کی بھلائی کا خواہشمند رہتا ہے، اور جو بات قبیلہ کے لیے مفید ہو صرف اُس کو "خیر" اور جو مضر ہو اُسی کو "شر" سمجھتا ہے اور اُس کی نظر اس سے آگے نہیں جاتی، اور وہ اعمال کے عام نتائج سے بے خبر ہوتا ہے۔

---

[۱] باہم دگر موثر اعمال [۲] اگر ہم یہ مان لیں کہ قدرتِ الٰہی نے ابتداءِ آفرینش ہی میں ہر نوعِ مخلوق میں پست بلند اور متوسط درجات کو پیدا کیا ہے تاکہ دستِ قدرت کی ان تدریجی مخلوقات سے انسان کو یہ سبق دیا جائے کہ وہ بھی اپنی زندگی میں تدریجی ترقی کے لیے ان کو مشعلِ راہ بنائے تو نشو و ارتقاء کا یہ نظریہ اصل حقیقت بن جائے

چنانچہ بعض اہلِ تاریخ نے لکھا ہے کہ افریقہ کے وحشی قبائل کا یہ حال ہے کہ اگر ایک قبیلہ کے کسی آدمی کی چوری ہوجائے تو قبیلہ کا کوئی شخص بھی چور کو پا جاتا ہے تو موت کے گھاٹ اُتار دیتا ہے، دوسرے قبیلہ میں چوری کرلینے کو بڑی بہادری سمجھتا ہے۔

اس "درجہ" میں انسان صرف اسی حد تک ترقی کر پاتا ہے کہ اُس کے اعتقاد میں "اخلاقی فرائض" خود اُس کے اپنے قبیلہ ہی تک محدود ہیں باقی دوسرے قبائل کی لوٹ مار، قتل و غارت اور چوری سب درست اور مستحسن اعمال ہیں۔

کیونکہ وہ تو یہ سمجھتا ہے کہ میری دنیا صرف یہی "قبیلہ" ہے اسی میں مرنا جینا ہے، اور صرف اسی کو یہ حق ہے کہ اس عالم میں باقی رہے۔

چنانچہ سیاحوں کا اس پر اتفاق ہے کہ بیشتر وحشی قبائل میں قبیلہ قبیلہ کے درمیان دشمنی اور عداوت کا سلسلہ قایم ہے۔ اور ایک قبیلہ کے آدمی دوسرے قبیلہ کے آدمیوں کو اس طرح دیکھتے ہیں جس طرح شکاری شکار کو دیکھتا ہے۔

اس کے عرصۂ دراز کے بعد جب انسان اوپر کو ترقی کرتے ہیں اور "وحشت" کی زندگی سے ذرا دور ہو جاتے ہیں تو ان کی نظر میں بھی زیادہ وسعت پیدا ہونے لگتی ہے، اور اُن کے "اخلاقی احکام" حق و صواب سے نزدیک تر ہوتے جاتے ہیں، اور وہ قوم و نسل تک کے تمام قبائل کو جسمِ واحد کی طرح ایک ہی سمجھنے لگتے ہیں مگر دوسری قوموں کو اب بھی دشمن کی نگاہ سے ہی دیکھتے ہیں، اس کی مثال "یہود" ہیں ان کا اعتقاد ہے کہ ہم دنیا کے انسانوں میں سب سے برتر اور پاک ہیں۔ بلکہ (معاذ اللہ) ہم خدا کی اولاد اور اُس کے دوست ہیں اُن کا یہ بھی اعتقاد ہے کہ "یہود" کا یہود پر تو "حق و فرض" ہے لیکن غیر یہودی کا یہودی پر نہ کوئی "فرض" ہے اور نہ کوئی حق۔

ومنهم من ان تامنه بدينار	اور بعض ان (یہود) میں سے وہ ہیں کہ اگر
لا يؤده اليك الا مادمت عليه	تو ایک دینار سُرخ بھی اُس کے پاس رکھد
قائما ذلك بانهم قالوا	تو وہ تجھ کو ہرگز واپس نہ دے مگر یہ کہ تو سر
ليس علينا في الاميين	پر ہی مسلط ہو جائے، یہ اس لیے ہے
سبيل ہ (آل عمران)	کہ اُن کا کہنا یہ ہے کہ ہم پر اَن پڑھوں
	(عرب) کا کوئی حق نہیں ہے۔

یہی حال یونانیوں کا ہے، اُن کے نزدیک انسانی دنیا دو حصّوں میں تقسیم ہے ایک "یونان" دوسرا "وحشی" یہ اپنے ایک پہاڑ "اولمپس" کے متعلق یہاں تک اعتقاد رکھتے ہیں کہ یہ دیوتاؤں کا مسکن، اور روئے زمین کے تمام پہاڑوں سے اونچا پہاڑ ہے، حالانکہ اُس کی بلندی (۹۷۰۰) قدم سے زیادہ نہیں ہے۔ اور یہ اپنی قوم کے علاوہ ہر ایک آزاد انسان کو "غلام" بنا لینا جائز سمجھتے ہیں یہاں تک کہ اُن کا سب سے بڑا فلسفی ارسطو کہا کرتا تھا کہ "غلام" عقل والے بالتوحیوان ہیں۔

بالآخر انسان نے ترقی کا وہ درجہ بلند حاصل کر لیا جس نے خیر و شر، اور حُسن و قبح میں "اخلاقی حکم" کے لیے زیادہ سے زیادہ وسعت پیدا کر دی اور اُس کی بدولت مختلف اقوام کے درمیان تجارتی رسل و رسائل، بہتر داد و ستد، عمدہ قوانینِ دول، اور اخلاقِ عام کا وجود نظر آتا ہے، اس بلند درجہ پر پہنچ کر ایک قوم کے انسان دوسری قوم کے انسانوں کو دشمن کی نگاہ سے نہیں دیکھتے اگرچہ اُن کی اس وسعتِ نظر اور بلندی اخلاق میں بھی وحشی آباؤ اجداد کے خصائص کا عکس کچھ نہ کچھ ضرور جھلکتا رہتا ہے۔

اس تفصیل سے یہ بخوبی اندازہ ہو گیا کہ ایک "جاندار" آفرینش کے ابتدائی دور

میں تنگ نظر اور اخلاقی حکم میں اپنی ذات ہی تک محدود رہتا ہے اس کے بعد آہستہ آہستہ نظر میں وسعت ہوتی جاتی ہے یہاں تک کہ اُس کی نگاہ "قوم" تک رسا ہو جاتی ہے اور پھر یہ شعور پیدا ہونا شروع ہوتا ہے کہ اس وسیع عالم میں اُس کی قوم بھی اقوامِ عالم کا ایک حصہ ہے اور اس کی اُمت کے پہلو میں اور بھی سیکڑوں اُمتیں آباد ہیں اور یہ سب ایک ہی سلسلہ کی متصل کڑیاں ہیں۔

تو اب یوں کہئے کہ "اخلاقی حکم" میں وسعت اور ہمہ گیری، فرد سے شروع ہو کر کنبہ، خاندان، قبیلہ، قوم، چھوٹی حکومت، عالمگیر برادری تک ترقی کرتی ہے، اور یہ اُس حد تک برابر ترقی کرتی رہے گی جبکہ ایک روز ہم "وسعتِ نظر" کے اُس انتہائی درجہ تک پہنچ جائیں کہ ہر ایک انسان دوسرے انسان کو بھائی سمجھنے لگے، نہ ایک دوسرے پر ظلم کرے، نہ خیانت کا مرتکب ہو، وہ ہر ایک کے ساتھ اسی طرح کا منصفانہ معاملہ کرے جس طرح اپنے کنبہ کے ساتھ کرتا ہے

اب وہ وقت بہت قریب ہے کہ نظرِ شخصی اور نظرِ جنسی، "نشو و ارتقاء" کی سنت کے سامنے درماندہ ہو کر رہ جائے گی، اور انسان کی نظر تمام "نوعِ انسانی" پر اس طرح پڑنے لگے گی گویا وہ "جسمِ واحد" ہے اُس وقت انسان کی "اخلاقی نظر" نسلی و قومی نظر کی بجائے "اخوتِ عالم کی نظر" بن جائے گی[1]

---

[1] اسلام تو شروع ہی سے انسان کو اخوت و وحدت کی تعلیم دیتا ہے، اور نشو و ارتقاء کی اس آخری منزل کے جویا کو آج بھی سابق کی طرح یہ دعوت دے رہا ہے کہ اخلاق کی تمام بلندیوں اور مثلِ اعلیٰ کے انتہائی معراج تک پہنچنے کے بعد بھی اُس سے زیادہ نہ پاؤ گے جو قرآنِ حکیم اور سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ تم تک پہنچائی جا چکی ہے۔

الناس کلهم بنو آدم و آدم من تراب (الحدیث)

کل انسان اولادِ آدم ہیں اور آدم مٹی سے بنائے گئے ہیں۔

رہا مسئلہ "جہاد"، تو درحقیقت وہ بھی اخوتِ عالم میں فتنہ اندازوں کی فتنہ سامانیوں کے انسداد کا ایک

مسطورہ بالا تحقیقی طریقہ کے علاوہ حکمِ اخلاقی کے نشو و ارتقاء کا ایک اور "طریقہ" بھی ہے وہ یہ کہ

(۱) "اخلاقی حکم" وحشی اور پست اقوام میں عموماً عرف کے تابع ہوتا ہے، اس لیے ہر فرد اپنے قبیلہ ہی میں زندگی بسر کرتا، اور اپنے اعمال کے ذریعہ اُس کی رضا جوئی کا طالب رہتا ہے اور کبھی بھی یہ نہیں سمجھتا کہ وہ ایک "مستقل فرد" ہے اور اپنا کوئی وجود بھی رکھتا ہے۔ اس شخص میں یہ قدرت نہیں ہوتی کہ وہ "اخلاق" پر حکم جاری کرے۔ بلکہ وہ "اعمال" ہی پر احکام نافذ کر سکتا ہے اس لیے کہ "حکمِ اخلاقی" انسانی اعمال کے متعلق وسیع النظری کا طالب ہے اور وحشی قبائل کے اس فرد میں یہ چیز قطعی مفقود ہے بلکہ وہ تنگ نظری کی سب سے پست گھاٹی میں پیش پا افتادہ ہے۔

تم سیلی[1] کو ہی دیکھ لو کہ باوجود اس امر کے کہ ہومبرس کے زمانہ میں یونان ایک حد تک ترقی کر گیا تھا پھر بھی "الیاذہ" میں تم ایک بھی جملہ ایسا نہ پاؤ گے جس سے انسانوں کی "نکوکار" اور "بدکار" دو قسمیں ظاہر ہوتی ہوں اور اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ اُس نے اپنے اشعار میں کسی کی بُرائی بیان نہیں کی، کیونکہ اُس کے کلام میں یہ بہت کافی موجود ہے۔ بلکہ اصل سبب یہ ہے کہ وہ یہ سمجھتا تھا کہ اچھے یا بُرے اعمال کے متعلق تمام انسان بلالحاظ نیک و بد یکساں طور پر نشانہ ملامت بھی بن سکتے ہیں اور مدح و ستائش کے بھی مستحق ہو سکتے ہیں اُس میں یہ شعور موجود ہی نہ تھا کہ وہ یہ تصور کر سکتا کہ بعض اشخاص عادت میں نیک ہوتے ہیں اور بعض بد، اس لیے کہ یہ اُس کے تصورات سے ایسا اونچا اور بلند درجہ ہے جس سے وہ محروم تھا۔

---

[1] یونان کا مشہور شاعر ہے اور "الیاذہ" نامی کتاب کا مصنف ہے۔

(۲) اس زمانہ (عرف کا زمانہ) کے بعد اُن کے اعمال میں تدریجی نظم کی وجہ سے عادت و عرف کی جگہ "قانون" لے لیتا ہے۔ اور اسی کی بدولت اُن کو حق و باطل کے درمیان واضح فرق، اور جرائم میں امتیاز، پیدا ہونے لگتا ہے۔ اس لیے کہ قانون، اعمال کے وزن کے لیے بہترین پیمانہ بھی ہے اور اُس کے پرکھنے کے لیے عمدہ کسوٹی بھی۔

اس دور میں انسان، نوعِ انسانی کو دو حصوں میں تقسیم پاتا ہے، ایک وہ جو عادتاً اس قانون کا لحاظ رکھتے ہیں، اور دوسرے وہ جو عادتاً اس کا خلاف کرتے ہیں۔ یا یوں کہہ لیجئے کہ وہ جو نکوکار ہیں اور وہ جو بدکار ہیں بساتھ ہی اُس کے دل میں پہلی نوع کے لیے احترام و عزت اور دوسری کے لیے حقارت و نفرت کا شعور بھی پیدا ہو جاتا ہے۔

(۳) اس دور (دورِ قانون) میں "حکمِ اخلاقی" پوری طرح نمایاں نہیں ہوتا، اس لیے کہ شہری قوانین تو صرف ان ظاہری اعمال ہی پر نافذ ہوتے ہیں جو جماعتی مصلحت کے لیے مفید یا مضر سمجھے جاتے ہیں، مگر اخلاقی حکم، تو اپنی مکمل شکل میں انسانوں کے "اغراض و مقاصد" اور اُن کے "اسباب و علل" پر بھی عائد ہوتا ہے، اور انسانی اخلاق ان ظاہری اعمال سے بہت زیادہ ہیں۔ پس جب انسان اس دور سے آگے بڑھتا ہے تو "قانونِ اخلاقی" تک پہنچ جاتا ہے۔ اور اس مقام پر وہ قانون وضعی اور قانونِ اخلاقی میں تمیز کرنے لگتا ہے، اور جس طرح اُس کی نظر ظاہری اعمال پر پڑتی ہے اُسی طرح وہ باطنی اعمال پر بھی نگاہ رکھتا ہے۔

مثلاً اخلاق کا حکم ہے "نہ حسد کر نہ قتل کر"، لیکن قانون وضعی صرف یہ حکم دے سکتا ہے کہ "قتل نہ کر"، اس مقام پر پہنچکر "قانونِ اخلاقی" وجود پذیر ہوتا اور انسان کے لیے رہنما بنتا ہے۔

(۴) "قانونِ اخلاقی" کے وجود پذیر اور متمیز ہونے کے بعد۔ ضرورت کا تقاضا ہے

کہ اعمال کے درمیان، اور اعمال پر جو حکم صادر ہوتے ہیں اُن کے درمیان تصادم پیدا ہو،
اس لیے کہ ایک سادہ جماعت میں تو ہر فرد کا "فرض" بدیہی ہے مگر جب قانون، عرف
کے ساتھ، اور قانونِ اخلاقی، قانونِ وضعی کے ساتھ، ملتے ہیں، اور اس طرح زندگی میں ترکیب
پیدا ہوتی ہے، اور انسان ایک ہی وقت میں اپنے نفس کو مختلف مرکزوں میں گھرا ہوا
دیکھتا ہے "مثلاً باپ، حاکم یا اُستاد ہونا اور پھر جماعت کا فرد ہونا"، تو ایسی حالت میں
انسان کے لیے زندگی کے صحیح طریق کار کا پہچاننا آسان نہیں رہتا کیونکہ وہ قدم قدم پر فرائض
میں تصادم دیکھتا اور قوانین میں اختلاف موجود پاتا ہے۔

اس کی مثال یوں سمجھیے کہ مثلاً قوم کے فرض کے ساتھ نسل و خاندان کا فرض ٹکرا جائے
یہی وہ تصادم و تعارض ہے جو بحث و نظر کو "حکم اخلاقی کی بنیاد کی جانب" متوجہ کرتا، اور
"نظام علمِ اخلاقی" کی وضع کے لیے اجتہاد کراتا ہے۔ اور اسی کی بدولت قبائل کی عادات
وخصائل اور اُن کے مخصوص قوانین کی جگہ "مبادی عامہ" کو ملتی ہے جن کی رسم و معرفت
"علم" کراتا ہے، اور وہ ہر جگہ اور ہر زمانہ کے لیے مفید ثابت ہوتے ہیں۔

اب پوری بحث کا خلاصہ یوں سمجھیے۔

(۱) اخلاقی حکم، نشوونما پاتے پاتے عادت سے قانون تک پہنچتا ہے اور پھر اُن مبادی
عامہ تک پہنچ جاتا ہے جو نظر و بحث پر مبنی ہیں۔

(۲) اخلاقی حکم، تدریجی طور پر خالص اعمالِ خارجی سے ترقی کر کے اُس حد پر پہنچ جاتا
ہے جہاں وہ "اخلاق" اور "اُن کے اغراض و اسبابِ داخلیہ" پر بھی حاوی ہو جاتا ہے۔

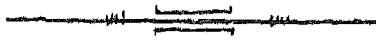
(۳) اخلاقی حکم اُن عادات سے ترقی کر کے "جو خاص ماحول کی پیداوار ہوتی ہیں"
اُن مبادی عامہ تک رسائی حاصل کر لیتا ہے جو تمام اقوام کے لیے یکساں اور ہر حالت

میں مفید اور بہتر ثابت ہوتے ہیں[1]۔

---

[1] مگر اس تمام وسعتِ نظر اور تتبع و جستجوئے قوانین اور مبادی عامۂ اخلاق کے باوجود انسان اصل حقیقت کے فہم و ادراک میں ٹھوکر کھاتا اور اس کی وجہ سے اکثر مہلک غلطیوں میں مبتلا ہو کر بعض بداخلاقیوں کو اخلاق کا مرتبہ دینے لگتا، اور اُس کو قومی مزاج بنا لیتا ہے اس لیے ان اخلاقی سربلندیوں کے حصول اور "مثلِ اعلیٰ" تک رسائی کے لیے بھی از بس ضروری ہے کہ وہ خدائے برتر کے یقینی اور روشن قانون "وحی الٰہی" کو ہی راہنما بنائے، اور اخوت و مساواتِ عام کے سب سے بڑے ہادی و داعی محمدؐ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شمع ہدایت سے بہرہ مند ہو اس لیے کہ آپ کی بعثت کا سب سے بڑا مقصد یہی ہے۔

انی بعثت لاتمم مکارم الاخلاق (الحدیث)

میں اس لیے بھیجا گیا ہوں کہ انسان کو اخلاق کی معراج تک پہنچاؤں۔

اخلاقی نظریوں کا عملی زندگی سے تعلق

گذشتہ اوراق میں جن مختلف نظریوں کو اخلاق کے لیے "پیمانہ" بنایا گیا ہے وہ عملی زندگی پر اثر انداز ہونے کی حیثیت سے آپس میں مختلف ہیں، اس لیے کہ بعض سے تو یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ "علم ہیئت" کی طرح "اخلاقی بحث" محض ایک علمی، نظری بحث ہے اور عمل کا اس سے کوئی تعلق نہیں، اور بعض کا حاصل یہ ہے کہ اس سلسلہ کی "علمی بحث" کا عملی زندگی پر بہت بڑا اثر مترتب ہوتا ہے۔

مثلاً جب ہم نظریہ "فراست" پر غور کرتے ہیں تو ہم کو اخلاقی بحث کے لئے عملی زندگی میں کوئی بڑی قیمت نظر نہیں آتی، بلکہ بعض کا خیال تو یہ ہے کہ بڑی تو کیا اس کی کچھ بھی قیمت نہیں ہے، اس لیے کہ جب انسان میں یہ "ملکہ" موجود ہے کہ وہ خیر و شر کو فوراً محسوس کر لیتا ہے تو خیر و شر کی معرفت کے علمی نظریوں کے پڑھنے سے ..... "علمی ڈھکوسلے کے علاوہ" اور کیا حاصل رہ جاتا ہے، یہ رائے "فراستی" فرقہ کی چھوٹی سی جماعت کی ہے۔

لیکن بڑی جماعت کا خیال یہ ہے کہ وہ عملی زندگی میں بہرحال مفید ہے۔ اس لئے کہ اُن کا اعتقاد یہ ہے کہ یہ حاسہ (ملکہ) تربیت سے ترقی پاتا ہے اور جب کہ وہ "مبادی" جن کی جانب حاسہ رہنمائی کرتا ہے کبھی آپس میں متصادم بھی ہو جاتے ہیں، تو اُس وقت ہم کو اس کی ضرورت پڑتی ہے کہ ہم "حاسہ" کی ترقی پر بحث و مباحثہ اور غور و فکر کریں اور اس تصادم کا حل تلاش کریں۔

اور اگر مذہب "نشو و ارتقاء" پر نظر ڈالتے ہیں تو اُس کے علمی مباحث کا بھی عملی

زندگی پر مطلق کوئی فائدہ نہیں پہنچتا، اس لیے کہ جب "ارتقاءِ نوعِ انسانی" کی کارفرمائی مجبور اور ضروری بلکہ اٹل ہے، اور اُس کے قوانین ایسے حقائق ثابتہ ہیں جو انسانی ترقی میں مسلسل کارفرما ہیں، تو اب اخلاقی مباحث کے شائق کو اس سے زیادہ کیا حاصل ہو سکتا ہے کہ وہ "نشو و ارتقاء" کی کارفرمائیوں کا مشاہدہ کرتا رہے اور حیرت زا نگاہوں سے اُس کے عجائبات کو دیکھا کرے، لہٰذا اس نقطۂ نظر سے بھی "علم الاخلاق" کی کوئی قدر و قیمت نہیں رہتی

مگر اس مذہب کے اصحابِ ذوق کا یہ خیال ہے کہ جو "قوانین" عالم کی ترقی میں کارفرما ہیں یا "نشو و ارتقاء کی جو کارفرمائیاں" نظر آتی ہیں چونکہ اُن کو قوت پہنچنے، اور اُن کے استوار ہونے کا امکان ہے اس لیے علم الاخلاق کے ذریعہ یہ خدمت باحسن وجوہ کیا سکتی ہے یعنی حکومت اور اُس کی فروع، یا نظامِ تربیت، تعلیم، نظم دینی، نظم خاندان، مجالسِ مفادِ عامہ، مجالسِ کامگاران، جبکہ ان میں سے ہر ایک، دوسرے کو مضبوط کرتے، اور ایک دوسرے کا سہارا ہوتے ہیں، اور اس طرح اجتماعی ترقی کے لیے چارہ سازی کا سبب بنتے ہیں تو اگر ان تمام اداروں اور زندگی کے چارہ سازوں کو عمدہ غذا (تربیت) ملے تو ان کا قوی ہونا اور ترقی میں کمال پیدا کرنا بہت ممکن ہے اور اگر ان کو یہ غذا میسر نہ آئے تو اس کا برعکس ہونا بھی ممکن لہٰذا ان حالات میں علم الاخلاق کا "درس" یقیناً عظیم الشان فائدہ دے سکتا ہے، کیونکہ اس علم کا اہم فرض ہے کہ وہ زیرِ بحث قوانین کی وضاحت و تشریح کے ذریعہ جو بھی وسائل ان امور کے لیے مفید اور کارآمد ہو سکتے ہیں اُن کو بیان کرے، اُن کی رفتار ترقی کو تیز کرے اور قوی سے قوی تر بنانے کا باعث ہو لیکن نظریۂ فراست اور نظریۂ نشو و ارتقاء کے برعکس اگر ہم نظریۂ "سعادت" کو پیش نظر لاتے اور اس کا امتحان کرتے ہیں تو بلا شبہ اقرار کرنا پڑتا ہے کہ اخلاقی تعلیم کا عملی زندگی پر بہت گہرا اثر پڑتا ہے اس لیے کہ یہ نظریہ زندگی

کے لیے ایک "غرض و غایت" پیش کرتا ہے یعنی اپنی شلاخ "سعادت شخصیہ" کے مطابق "فرد و شخص کی سعادت" اور "سعادت عام" کے مطابق "اجتماعی سعادت" کو حیات کی غرض و غایت قرار دیتا ہے تو ان دونوں صورتوں میں علمی بحث سے مقصد عملی زندگی کے لیے "غرض و غایت" کو واضح اور روشن کرنا اور صاف و سیدھی اور مختصر راہ سے اس تک پہنچنا ہے۔

اخلاقی قوانین اور دوسرے قوانین

انسان اپنی اس زندگی میں بہت سے "قوانین" کے درمیان گھرا ہوا ہے اور ان سب کی کارفرمائیوں کے زیر اثر ہے، ان قوانین میں سے پہلا قانون "قانونِ طبعی" ہے۔ یہ وہ مجموعہ قوانین ہے جو اشیاء عالم کی طبائع (طبعیات) کی تشریح کرتا ہے، مثلاً مد و جزر، کشش بجلی وغیرہ کے قوانین،

یہ قوانین ایسے حقائق ثابتہ ہیں جن میں تغیر و تبدل کی گنجائش نہیں ہے اور نہ ان کی مخالفت ممکن ہے، قدرت کے ہاتھوں نے جس طریق پر قائم کیا ہے اُسی ایک طریق کار پر قائم ہیں، خواہ انسان اُس کو پہچان سکے یا نہ پہچان سکے اور خواہ ہماری رائے اور ہمارا علم اُس کے بارہ میں بدلتا ہی رہے مگر خود ان قوانین میں کسی قسم کا ادنیٰ تغیر بھی نہیں ہوتا، مثلاً ابتدا میں لوگوں کا یہ اعتقاد تھا کہ زمین ساکن ہے اور سورج اُس کے گرد گھومتا ہے، پھر ان کی رائے بھی تبدیل ہوئی اور "علم" نے اُن پر ثابت کر دیا کہ زمین سورج کے گرد گردش کرتی ہے تو اب یہاں رائیں بدلتی رہیں لیکن زمین ابتداء عالم ہی سے سورج کے گرد گھوم رہی ہے۔

اسی طرح بجلی کا کائنات پر جس قدر اثر ہے وہ ہمیشہ ہی سے ہے اگرچہ لوگوں کو علوم جدیدہ کی بدولت اب معلوم ہوسکا۔ اور ابھی بہت کچھ معلوم ہونا باقی ہے۔

اسی طرح ہمارے اندر ہمیشہ ہی سے قوانین طبیعیہ اپنا عمل کرتے رہے ہیں اور ہم ابھی تک اُن سب کا انکشاف نہیں کر سکے، ہمارے بعد کے آنے والے ہم سے زیادہ اس سلسلہ میں کامیابی حاصل کر سکیں گے۔

یہ قوانینِ طبعی۔ ماضی، حال، اور مستقبل، ہر زمانہ میں نافذ ہیں اور ہم چونکہ اُن پر اور اُن کے نظام پر یقین رکھتے ہیں اس لیے اپنے اعمال کو اُن کے موافق بنانے میں اس یقین کے ساتھ تیاری کرتے رہے ہیں کہ خالق کائنات کے دستِ قدرت کے علاوہ ان کے خواص کی تبدیلی ناممکن ہے۔

مثلاً ہم مکان اس یقین پر بناتے ہیں کہ "کشش" کا قانون جس طرح زمانہ ماضی میں عالم پر کار فرما تھا، اُسی طرح آیندہ کار فرما رہے گا۔

یہ قوانین نہ کسی چھوٹے پر رحم کھاتے ہیں اور نہ کسی بڑے کی عظمت کرتے ہیں انکی مخالفت دودھ پیتا بچہ کرے یا دانا بزرگ، یہ دونوں پر یکساں اپنا حکم جاری کرتے ہیں۔

پس اگر ایک نا سمجھ بچہ آگ کو ہاتھ میں اُٹھالے تو بھی اُس کا ہاتھ ضرور جل جائیگا آگ کا قانون طبیعی یہ رحم نہ کھائے گا کہ یہ نا سمجھ ہے اور میری اس صفت سے ناواقف، اور اگر ایک شخص زہرِ ہلاہل کو "شکر" سمجھ کر کسی کو کھلا دے تو اُس کی جہالت زہر کے اثر کو نہیں روک سکتی اور کھانے والا قانونِ طبعی کے زیر اثر مر جائیگا۔

لہذا انسان، جتنا زیادہ قوانین طبعیہ کا علم حاصل کرے، اور یہ پہچاننے کی سعی میں لگا رہے کہ یہ قوانین میری مصالح کی کس طرح خدمت کر سکتے ہیں اُسی قدر اُس کی زندگی

"کامیاب" ہے

یہی وجہ ہے کہ ہم قوانین طبعیہ کے مباحث میں بہت زیادہ اہتمام کرتے، اور "علم طبعیات، کیمیا، علم نباتات، اور علم وظائف الاعضاء" پڑھنے اور سیکھنے کا انتظام کرتے ہیں یعنی ان کے پڑھنے کا اوّلین سبب تو اُن قوانین کی معرفت حاصل کرنا ہے اور اس کے بعد اپنی روزمرہ کی زندگی میں اُن سے خدمت لینا ہے۔

اور بجلی، بھاپ وغیرہ کے قوانین اس بات کے شاہد ہیں کہ روزمرہ کی یہ زندگی بڑی بڑے تغیرات سے دوچار ہوتی رہتی ہے، اور ہم دنیا کی مادی زندگی کے اعتبار سے اپنے اسلاف کے مقابلہ میں زیادہ کامیاب ہیں کیونکہ وہ ان قوانین کی معرفت میں اس ترقی تک نہ پہنچ سکے

اس بحث سے یہ بات واضح ہوگئی کہ انسان کی "حدنگاہ" ان قوانین طبعیہ سے آگے ہے اور وہ یہ کہ ان قوانین کی معرفت اسلیے نہیں کرنی چاہئے کہ وہ مقصد زندگی ہیں بلکہ اس لیے ہونی چاہئے کہ معرفت کے بعد اگر ہم اپنے اعمال کو اُن کے مطابق بنالیں اور اُن کی خلاف ورزی کے مرتکب نہ ہوں تب ہی مقصد حیات کو کامیاب بنایا جاسکتا ہے ورنہ اس کے ردعمل کا نقصان خود ہم ہی کو برداشت کرنا پڑے گا۔

نیز یہ بھی واضح حقیقت ہے کہ ہم جو بار بار ان قوانین کے سلسلہ میں "نافرمانی" کا لفظ استعمال کرتے ہیں یہ درحقیقت سہل انگاری ہے اس لیے کہ ان طبعی قوانین کی نافرمانی تو امر محال ہے کیونکہ انسان چاہے یا نہ چاہے یہ تو نافذ ہو کر رہیں گے، یہ علیحدہ بات ہے کہ اگر انسان اُن کے موافق عمل کرے گا تو فائدہ اُٹھائے گا، اور اگر یہ جانتے ہوئے بھی کہ کس طرح ان سے اپنی منفعت میں کام لیا جاسکتا ہے ان کے مخالف چلے گا تو نقصان اور تکلیف برداشت کرے گا۔

اور یہ قوانینِ طبعیہ صرف ہمارے گرد و پیش کے جمادات ہی پر اپنے اثرات سے حاوی نہیں ہیں بلکہ ہر ایک جاندار (وہ نباتات میں سے ہو یا حیوانات میں سے) ایسے قوانین کے سامنے پست اور تابع ہے جو اپنی معرفت کے لیئے "علمِ حیات" کی طرح بہت سے علوم کے اہتمام کی جانب داعی ہیں۔

یہ بھی پیشِ نظر رہے کہ قوانینِ طبعیہ کا تعلق چونکہ تمام انواعِ کائنات مثلاً جمادات، نباتات، حیوانات اور انسان سے ہے اس لیے اُس کے اثرات اس قدر ہمہ گیر اور حاوی ہیں کہ اُن کی معرفت کے لیے کسی ایک نوع کے علم پر اکتفا نہیں کیا جا سکتا بلکہ "علم حیات" کی طرح بہت سے علوم کی جانب رجوع کرنا پڑے گا۔

چنانچہ خود انسان بھی چونکہ بہت سے قوانینِ طبعی کے زیرِ فرماں ہے اور ہر ایک قانونِ طبعی کے ساتھ ایک خاص "علم" وابستہ ہے اس لیے اس کی کامیاب حیات کے لیے مختلف علوم سے بحث کیا جانا از بس ضروری ہے۔ مثلاً ایک "علم" میں اس حیثیت سے بحث کی جاتی ہے کہ انسان ایک "عاقل ہستی" ہے اس کا نام "علم النفس" ہے اور ایک "علم" اس لیے زیرِ بحث لایا جاتا ہے کہ وہ "ایک اجتماعی ہستی" ہے اس کا نام "علم الاجتماع" ہے اور یہ جمعیتِ بشریہ کی اُس اجتماعی حیات سے بحث کرتا ہے جس میں وہ پلا بڑھا، اور زندگی بسر کر رہا ہے۔

اسی طرح انسانوں کے باہمی معاملات کے سلسلہ میں قوانین موجود ہیں جو اُن کے خیر و شر کو ظاہر کرتے، اور یہ بتاتے ہیں کہ کس طرح "سعادت" کو حاصل کیا جا سکتا ہے اور کن طریقوں سے اُن سے محرومی ہو جایا کرتی ہے، مثلاً وہ قوانین جو سچائی اور انصاف کا حکم کرتی اور جھوٹ و ظلم سے باز رکھتے ہیں، اور جو علم، ان امور کو بیان کرنے کی ذمہ داری لیتا ہے وہ

"علم الاخلاق" ہے۔

اور ان قوانینِ اخلاق کا بھی وہی حال ہے جو قوانین طبعیہ کا ہے یعنی یہ ایسے حقائق ثابتہ ہیں کہ ان میں تغیر و تبدل کا مطلق امکان نہیں ہے، اور اگر تغیر نظر آتا ہے تو وہ ہماری رائے اور ہماری نظر کا تغیر ہے نہ کہ قوانین کا مثلاً "بھلائی" کہ جس پر تمام انسانی دنیا کا عامل ہونا اخلاقی فرض ہے ایک حقیقت ثابتہ ہے خواہ اس کے دائرۂ استعمال کے متعلق لوگوں کے خیالات و آراء کا کچھ ہی حال رہا ہو اور مختلف زمانوں میں اپنی آراء کے اندر کتنی ہی تبدیلیاں پیش آچکی ہوں دیکھئے قدیم بربری لوگ غیر قبیلہ کے حقوق کا احترام تسلیم کرنے کو آمادہ نہیں تھے اور اس لیے جنگ و جدل کو روزمرہ کا وظیفۂ حیات سمجھتے، اور حسن سلوک کو اپنے اور اپنے قبیلہ کے اندر ہی محدود رکھتے تھے اور طرفہ یہ کہ وہ اسی کو "خیر" یقین کرتے تھے۔ لیکن آج کا انسان اس قسم کے جنگ و جدل سے بہت کچھ بالاتر، اور باہمی تعاون و مدد کا خواہاں ہے، وہ آج جنگ کے میدان میں دشمن کے زخمیوں کی بھی دیکھ بھال ضروری فریضہ سمجھتا ہے حالانکہ پچھلے لوگ اُن کو قتل کر ڈالنا ہی بہتر سمجھتے تھے، نیز آج کا انسان مریضوں، کے لیے شفا خانے بناتا، اور جیل خانوں میں قیدیوں کی تربیت کرتا، اور اُن کو مہذب بناتا ہے اور ان تمام امور کو یہ بھی اسی طرح خیر اور "بھلائی" سمجھتا ہے تاہم تہذیب کے نام سے آج بھی جو مظالم، استبدادات، بدعہدیاں ہو رہی ہیں اور اپنی قوم یا اپنے ملک کے مفاد میں ہی بھلائی کو منحصر رکھتے ہوئے جو کچھ ہو رہا ہے یہ بھی سابق تنگ نظری کا ورثہ ہے لیکن امید ہے کہ آنے والی نسلیں اس معاملہ میں اُس حد تک ترقی یافتہ اور عمدہ نظام پر گامزن نظر آئیں گی کہ جس میں بھلائی کی تحدید ختم ہو کر تمام کائنات انسانی کی بھلائی ضروری قرار پا جائے گی اور اسلامؑ کی تعلیم اخلاق کے اس مثل اعلیٰ پر پہنچ

---

[1] بلا خوفِ تردید اور بغیر جنبہ داری کے یہ کہا جا سکتا ہے کہ دنیا اپنے اخلاقی اور اجتماعی نظام میں جب
(بقیہ حاشیہ بر صفحہ ۲۴۶)

کر ہی سکون پذیر ہوگی۔

غرض ان تمام اینِ وآں کے باوجود تمام انسانوں کے لیے "خیر" اور "بھلائی" ایک ہی ہے اگلوں کے لئے بھی اور پچھلوں کے لیے بھی "اگرچہ بعض اس سے ناواقف ہی کیوں نہ ہوں" اس لیے "علم الاخلاق" کا کام اس کو "دنیا جنم" دینا نہیں ہے۔ بلکہ اس کے بارہ میں بحث ومباحثہ کرنا، اور اُس پر پڑے ہوئے پردوں کو اُٹھانا ہے۔

علاوہ مذکورہ بالا قوانین کے کچھ اور قوانین بھی ایسے ہیں کہ انسان جن کے زیر اثر ہے اور اُن کا نام "قوانینِ وضعیہ" ہے۔ اور یہ ان اوامر ونواہی کے مجموعہ کا نام ہے جن کو "حکومت" وضع کرتی ہے۔ مگر یہ قوانین مطیع اور فرمانبردار کو تو کوئی صلہ نہیں بخشتے، البتہ نافرمان کو جرم کی نوعیت کے مطابق "سزا" ضرور دیتے ہیں۔ چنانچہ حکومتیں ان قوانین کے نفاذ کے لیے بہت اہتمام کرتی ہیں یعنی ان کی حمایت کے لئے پولیس کا قیام، اور مخالفت کو سزا دینے کے لیے "ججوں" کا تقرر، پس جس وقت بھی کوئی جرم کا مرتکب ہوتا ہے فوراً اُس کو پولیس کے سپاہی گرفتار کر لیتے، اور حاکم کے سامنے پیش کرتے ہیں، اور حاکم اُن کو اس لئے سزا کا حکم دیتا ہے کہ مجرم نے اُس قانون کی حرمت کو توڑ دیا جو قتل کی ممانعت کے بارہ میں "وضع" کیا گیا ہے۔

قوانینِ اخلاقی اور قوانینِ وضعی کا فرق

مسطورہ بالا تفصیل سے یہ بآسانی اندازہ ہو سکتا ہے کہ "اخلاقی قوانین" اور "وضعی قوانین" کے درمیان تفاوت ہے چنانچہ حسب ذیل

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۱۰) کبھی معراجِ ترقی تک پہنچے گی اُس کو اقرار کرنا پڑیگا کہ قرآن حکیم کا بنایا ہوا نظام ہی صحیح اور مکمل اخلاقی نظام ہے۔ آج بھی دنیا کی مہذب اور بااخلاق قومیں اخلاق کے نام پر جو بداخلاقیاں کر رہی ہیں اور اپنی ذاتی بھلائی پر دوسروں کی بھلائی کو جس طرح قربان کرتی رہتی ہیں وہ سب قرآن عزیز کی اخلاقی تعلیم سے روگردانی

اہم فروق نہایت اہم سمجھے جاتے ہیں۔

(۱) قوانینِ وضعیہ بدلتے رہتے ہیں کیونکہ وہ کسی قوم کے لیے خاص حالات کو پیش نظر بنائے جاتے ہیں، اور جب ان معاملات میں تغیر آتا ہے تو قانون بھی بدل جاتا ہے چنانچہ ہم حکومتوں کو دیکھتے ہیں کہ وہ ایک وقت ایک قانون بناتی ہیں اور دوسرے وقت اُس میں سے بعض کو بدل ڈالتی اور بہ تقاضا رِ وقت اس کی جگہ دوسرا قانون لے آتی ہیں لیکن "اخلاقی قوانین" ہمیشہ برقرار رہنے والے ہیں، اور اُن میں کسی قسم کی تبدیلی ناممکن ہے البتہ اُن کے حقائق تک پہنچنے اور مصادیق متعین کرنے میں لوگوں کی رائے میں اختلاف ہوتا رہتا ہے جیساکہ سطور بالا سے واضح ہو چکا ہے۔

(۲) "قانون وضعی" بہتر بھی ہو سکتے ہیں اور بدتر بھی، کیونکہ یہ ممکن ہے کہ واضع قوانین کبھی غلطی سے ایسا قانون بنادے جو قوم کی مصالح کے لئے مفید نہ ہو یا قصداً بدنیتی سے ایسا قانون وضع کرے جو قوم کے لیے سخت مضر ہو مگر "اخلاقی قانون" کے متعلق جب یہ صحیح طور سے ثابت ہو جائے کہ وہ "اخلاقی" ہے تو پھر وہ "بہتر" کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتا۔

(۳) قانونِ وضعی کا حکم "صرف اعمالِ خارجیہ پر" جاری ہوتا ہے لیکن اخلاقی قانون اعمال، اور ان کے اسباب و علل، دونوں پر نظر رکھتا اور اس کا حکم ہر دو پر نافذ ہوتا ہے حتیٰ کہ بعض وہ اعمال جو اپنے ظاہر میں اچھے نتائج کے حامل ہوتے ہیں "حکم اخلاقی" میں اُن پر اس لیے "شر" ہونے کا فتویٰ صادر کیا جاتا ہے کہ اُن کا باعث اور سبب بُرا ہے۔

(۴) قانونِ وضعی کا نفاذ، خارجی قوت سے ہوتا ہے یعنی حکام، لشکر، پولیس، آئینِ حکومت، جیلوں، اور جدید اصلاحات کے ذریعہ جاری کیا جاتا ہے، مگر قانونِ

اخلاقی کو داخلی قوتِ یعنی قوتِ نفس "وجدان" نافذ کرتی ہے۔

(۵) قانونِ وضعی، اشخاص کو صرف اُن واجبات و فرائض ہی کا مکلّف بناتا ہے جس پر بیشتر جماعتی بقاء کا انحصار ہے مثلاً جان و مال کی حفاظت و حرمت وغیرہ لیکن قانونِ اخلاقی "فرائض" اور "فضائل" دونوں کا ایک ساتھ مکلف بناتا ہے، اور وہ انسانوں کو اس کا خوگر کرتا ہے کہ اُن کی کوشش نیک ہونی چاہیئے۔ اور جہاں تک ممکن ہو اس راہ سے ترقی کے معراجِ کمال تک پہنچنے کی سعی کرنی چاہیئے۔

اسی طرح قانونِ وضعی دوسرے کے مال پر دست درازی یعنی چوری وغیرہ سے تو منع کرتا ہے مگر وہ خود انسان کے اپنے مال میں تصرف کی حدود قائم نہیں کرتا، اور نہ اُس کو مجبور کرتا ہے کہ وہ اس طرح صرف کرے کہ اس کو اور اُس کی قوم کو صحیح فائدہ پہنچے۔

لیکن اخلاقی قانون البتہ افراد و اشخاص کے ذاتی مال میں بھی مداخلت کرتا اور صرف مفید اور نیک کاموں ہی میں صرف کی اجازت دیتا ہے بلکہ دعوت و ترغیب دیتا ہے کہ وہ مفید اور عمدہ کاموں میں دستِ احسان بڑھائیں، اور شفاخانوں، مفید مجالس، اور علمی مدارس کے قیام، جیسے رفاہِ عام کے کام انجام دیں نیز وہ کسی کے ساتھ حُسنِ سلوک پر قادر ہونے اور صاحبِ وسعت ہونے کے باوجود مدد نہ کرنے اور اخوت کا ثبوت نہ دینے پر مجرم اور گنہگار ٹھہراتا ہے نیز وہ ایک صاحبِ وسعت کو حُسنِ سلوک پر قادر ہوتے ہوئے کسی کی اعانت نہ کرنے اور اخوت کا ثبوت نہ دینے پر مجرم اور گنہگار ٹھہراتا ہے۔

الحاصل! جبکہ انسان ان مختلف قوانین کے دائرہ نفوذ میں گھرا ہوا ہے تو اس کی حیاتِ مستعار و حیاتِ جاودان کی سعادت کے لیے ضروری ہے کہ اُن کا تابع فرمان رہے، اس لئے کہ اگر وہ قوانینِ طبعیہ سے جنگ و پیکار کرے گا تو شکست کھائے گا اور اگر

قوانینِ وضعیہ[1] اور اخلاقیہ[2] کی مخالفت کرے گا تو اُس کی زندگی تلخ ہو جائیگی کیونکہ یہ قوانین اُس کی زندگی کی کامرانی ہی کے لیۓ بنائے گئے ہیں اس لیے کہ انسان انفرادی زندگی پر قانع نہیں رہ سکتا بلکہ زندگی بسر ہی نہیں کر سکتا وہ اجتماعی زندگی کے لیے مضطر و مجبور ہے اور اُس کو بہت سے علاقوں سے واسطہ رکھنا پڑتا ہے مثلاً کنبہ، مدرسہ، شہر، قوم، عالمِ انسانی وغیرہ اور ان اجتماعیات میں ہر ایک انسان کے لیے کچھ اُس کے اپنے حقوق ہیں اور کچھ دوسروں کے لئے اُس پر فرائض عائد ہیں۔

اکثر ایسا ہوتا ہے کہ انسان کو اُس کی ذات کی محبت دوسروں کے حقوق پر چھاپہ مارنے پر آمادہ کرتی، یا ادائے فرض میں کوتاہی کا موجب بن جاتی ہے تو ان حالات میں انسان ایسے قوانین کی موجودگی کا محتاج ہے جو اُس پر اُن حقوق و واجبات کو ظاہر کرتے رہیں، اور اُن کی وجہ سے ہر شخص اپنی جائز حدود سے متجاوز نہ ہو سکے۔

پس قانونِ وضعی اور قانونِ اخلاقی یہ ہی خدمت انجام دیتے ہیں البتہ اگر جماعتی زندگی نہ ہوتی، اور انسانوں کے آپس میں کوئی واسطہ اور علاقہ قائم نہ ہوتا، تو پھر ہم کو نہ قوانین کی ضرورت پڑتی اور نہ کوئی "جرم" وجود پذیر ہوتا، اور نہ سزا و جزا اور امر و نہی کا سوال سامنے آتا۔

---

[1][2] بشرطیکہ وہ وحیٔ الٰہی کے ذریعہ ہم کو پہنچے ہوں اور اگر انسانوں کے مرتب کردہ ہیں تو عدل و انصاف اور اخوتِ عام کے اصول سے متجاوز نہ ہوں۔ ورنہ تو ان کی خلاف ورزی کر کے اُن کو تباہ کر دینا ہی سب سے بڑا اخلاقی کارنامہ ہے۔

علمِ اخلاق کی اجمالی تاریخ

اخلاقی مباحث کا فلسفہ سے جس قدر گہرا تعلق ہے اُس سے کہیں زیادہ اُس کو وابستگی مذہب کے ساتھ ہے اس لیے کہ فلسفہ اس کو ایک علم کی حیثیت دے کر فکری و نظری استدلالات پر زیادہ زور صرف کرتا اور موشگافیاں پیدا کرتا ہے مگر مذہب اُس کے نظریاتی پہلوؤں سے زیادہ اُس کے عملی پہلوؤں کو نمایاں کرتا اور علمی دقیقہ سنجیوں میں اُس کے عملی کردار کو اہمیت دیتا ہے۔ اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ کسی علم کی افادیت جب ہی رونما ہو سکتی ہے کہ اس کی عملیت منصۂ شہود پر جلوہ گر ہو ورنہ محض اعلیٰ نظریات اور دقیق علمی کاوشیں مفید نتیجہ نہیں دے سکتیں۔

اس حقیقت کے پیش نظر علمِ اخلاق کی تاریخ پر طائرانہ نظر بھی ڈالی جائے تو ضروری ہو جاتا ہے کہ دونوں نقطہ ہائے نظر کو سامنے لایا جائے اور دیکھا جائے کہ تاریخ فلسفۂ مذہب نے اس سلسلہ میں ہماری کیا راہنمائی کی ہے۔

علمِ اخلاق فلسفہ کی نظر میں یہ کہنا مشکل ہے کہ فلسفیانہ رنگ میں "علم اخلاق" پر سب سے پہلے یونان نے بحث کی یا ہندوستان نے یا کسی دوسرے ملک اور قوم نے اس کا آغاز کیا تاہم تاریخی مواد جس حد تک پتہ دیتا ہے یونان کو اوّلیت کا شرف حاصل ہے۔

چونکہ فلاسفۂ یونان کو "فلسفۂ طبعیات" سے بہت زیادہ شغف رہا ہے اس لیے یونان نے اس جانب پوری توجہ نہیں دی تاہم گمان یہی ہوتا ہے کہ سب سے پہلے اُسی نے اخلاق کو علمی مباحث کا جولانگاہ بنایا ہے۔

قدما کے بعد جن فلاسفہ نے اس جانب توجہ کی وہ سوفسطائی ہیں ان کا دور ۴۵۰ ـــــ ۴۰۰ ق م ہے یہ جماعت ملک کے اکثر حصّوں میں موجود اور فلسفہ کی تعلیمات میں مشغول تھی اگرچہ ان کے نظریات میں کافی اختلاف موجود تھا تاہم وہ سب اسی نقطہ پر متحد نظر آتے ہیں کہ وہ ان کی تعلیمات کا مقصد ملک کے نوجوانوں کو صاحب اخلاق، محب وطن، اور آزادی فکر کا دلدادہ بنانا تھا اور اس لیے فلاسفہ کی اس جماعت نے ان کی نظر میں وسعت پیدا کرنے اور حصولِ مقصد کی خاطر ملیذ سمت بنانے کے لئے " علم الاخلاق کی بحث و نظر " کو فلسفہ کا اہم جزو بنا دیا تھا اور اسی کے ذیل میں وہ بعض قدیم تقلیدات درسوم اور تعلیمات پر تنقید بھی کرتے جاتے تھے چنانچہ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اربابِ حکومت اُن کے خلاف ہو گئے اور اُن کا غصّہ بھڑک اُٹھا اور وہ اُن کے سخت دشمن ہو گئے۔

سوفسطائیوں کے بعد فلاطون کا دور ہے اُس نے سوفسطائیوں خصوصاً اُنکے متاخرین فلاسفہ کے خلاف سخت تنقیدیں کیں اور فلسفیانہ نظریات سے اُن کا زبردست مقابلہ کیا۔

صورت حال یہ تھی کہ سوفسطائیوں[1] کے متعلق عام رائے یہ تھی کہ یہ حقائق کو تبدیل اور اُلٹ پلٹ کرنے میں الفاظ کا گورکھ دھندا بناتے ہیں چنانچہ خود اُن کے لقب میں سے ایک لقب "سفسطہ" وضع کیا گیا اور اُس کے معنی "بحث و مناظرہ میں مغالطہ دینا" لئے گئے، اس بارہ میں وہ سخت بدنام ہے اور اُن کا ذکر بُرائی کے ساتھ کیا جانے لگا حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ وہ اپنے معاصر فلاسفہ کے مقابلہ میں باریک بینی اور بیدار مغزی میں بہت بلند اوہام سے نفور، اور آزادی فکر میں رفیع المرتبہ تھے۔

[1] سوفسطائی یونان میں حکیم و دانا کو کہتے ہیں۔

تاہم افلاطون نے اُن کے فلسفہ اخلاق پر بھی خصوصیت کے ساتھ تنقید کی اور اُس کو سخت مجروح کیا اور اس کی جرح و تنقید نے عوام و خواص میں مقبولیت حاصل کر لی

اب سقراط کا زمانہ آیا (۴۶۹ــــ ۳۹۹ ق م) اُس نے اپنی ہمت بلند کو "اخلاقی مباحث" اور "انسان کے باہمی اجتماعی علاقہ" پر پوری طرح صرف کیا، اور قدیم فلاسفہ کے ذوقی مباحث "منشاء عالم و اجرام سماویہ" کی طرف زیادہ توجہ نہ دی، وہ کہتا تھا کہ یہ مباحث بہت کم سودمند ہیں سب سے زیادہ ضروری چیز یہ ہے کہ انسان اُس پر "غور و فکر" کو صرف کرے کہ اس زندگی میں اعمال کی اساس و بنیاد کیا ہے؟ اسی بنا پر اُس کے متعلق یہ مقولہ مشہور ہے۔

انہ انزل الفلسفۃ من السماء الی الارض — اُس ہی نے فلسفہ کو آسمان سے زمین کی طرف اُتارا

سقراط "علم الاخلاق" کا بانی اور موسس سمجھا جاتا ہے کیوں کہ سب سے پہلا شخص وہی ہے جس نے پوری توجہ کے ساتھ اس پر زور دیا کہ معاملاتِ انسانی کو "اساسِ علمی" کے قالب میں ڈھالا جائے، اس کا یہ مقولہ تھا کہ اخلاق اور معاملات جب تک علمی اساس پر نہ ڈھالے جائینگے کبھی درست نہیں ہو سکتے، حتیٰ کہ وہ اس کا قائل ہو گیا تھا کہ فضیلت صرف "علم" کا نام ہے۔

مگر "اخلاقی مثلِ اعلیٰ" کے بارہ میں سقراط کی رائے معلوم نہ ہو سکی یعنی وہ "پیمانہ" جس سے اعمال کو وزن کیا جائے اور پھر اُس پر شر یا خیر کا حکم لگایا جائے سقراط کی رائے میں کیا ہے؟ نتیجہ یہ نکلا کہ اُس کے بعد بہت سے فرقے قایم ہو گئے جن کی رائیں اخلاقی غایت کے بارہ میں قطعاً متضاد ہیں مگر ان میں سے ہر ایک اپنی نسبت سقراط ہی کی جانب کرتا اور

اُس کو اپنا "رہنما" مانتا تھا اور اس طرح سقراط کے نقشِ قدم پر بہت سے اخلاقی مذہب ظاہر ہوئے اور قسم قسم کی رائیں اس بارہ میں پیدا ہوئیں اور آج تک بھی یہ سلسلہ جاری ہے ان فرقوں میں سے جو زیادہ اہم سمجھے گئے اُن میں سے ایک کلبیین کے نام سے پکارا جاتا ہے اور دوسرے کو قورنائین کہتے ہیں کلبیین کا ظہور تو سقراط کے فوراً بعد ہی ہوا اس فرقہ کا بانی اَنتِسْتِنِیس (۴۴۴-۳۶۷ ق م) ہے اُس کی تعلیم کا خلاصہ یہ ہے کہ دیوتا احتیاجوں سے منزّہ اور پاک ہیں، اور سب سے بہتر انسان وہ ہے جو "دیوتاؤں" کے اخلاق کو اپنا اخلاق بنائے اس لیے وہ اپنی ضروریات کے لئے بہت کم سعی کرتے زندگی میں بہت تھوڑے پر قناعت کرتے، مصائب و تکالیف کو جھیلتے، اور تمول کو حقیر جانتے، لذائذ سے پرہیز کرتے اور افلاس اور لوگوں کی تضحیک و تحقیر کی مطلق پرواہ نہیں کرتے تھے اس مذہب کے مشاہیر میں سے "دیوجانیس الکلبی" ہے ۳۲۳ ق م میں اس کی وفات ہوگئی۔ یہ اپنے شاگردوں کو نصیحت کرتا رہتا تھا کہ وہ ان تکلفات سے بالکل الگ رہیں جو لوگوں کی باہمی اصطلاح اور وضع کے تقاضے سے پیدا ہوئے ہیں وہ موٹے کپڑے پہنتا، ردی قسم کا کھانا کھاتا، اور زمین ہی پر سو رہتا تھا چنانچہ اسی کے نام پر فرقہ کا نام پڑا۔

اور "قورنیائیوں" کا لیڈر "اَرِسْطِبُّس" ہے یہ "قورنیا" میں پیدا ہوا، یہ "کلبیون" کے برعکس طریق کا داعی تھا، اُس کا اعتقاد تھا کہ "طلبِ لذت" اور "تکلیف سے اجتناب" یہی تنہا زندگی کی صحیح "غرض و غایت" ہیں۔ اور عمل کو اُسی وقت "فضیلت" کہا جائیگا جبکہ اُس سے تکلیف کے مقابلہ میں "لذت" زیادہ حاصل ہو،

پس جس زمانہ میں "کلبی" لذت سے بچنے اور اُس کو پوری قوت سے کم کرنے کو "سعادت" سمجھتے تھے، "قورنیائی لذت زیادہ سے زیادہ حصول ہی میں "سعادت" کو سمجھ

مان رہے تھے اس دور کے بعد فلاطون کا زمانہ آیا (۴۲۷ - ۳۴۷ ق م) یہ ایتھنز (اثینا) دارالسلطنت یونان کا مشہور فلسفی ہے، اور یہ بھی سقراط کا شاگرد اور بہت سی تصانیف کا مصنف ہے موجودہ دور میں اس کی اکثر کتابیں "مکالموں" اور مباحثوں کی شکل میں "محفوظ ہیں اور اُس کی مشہور عالم کتاب "جمہوریت" ہے۔ اخلاق کے بارہ میں اُس کے خیالات ان مکالمات میں فلسفی بحثوں کے ساتھ منتشر ملتے ہیں۔

اخلاق کے بارہ میں اُس کا مسلک "نظریۂ مثال" پر قائم ہے۔ یعنی وہ اس بات کو محسوس کرتا ہے کہ اس "عالم مادی" کے پرے ایک اور عالم بھی ہے جس کو عالم روحانی کہنا چاہئے اور یہ کہ عالمِ مادی کے ہر موجود مشخص کی "مثال" اس عالمِ عقل و روحانی میں موجود ہے چنانچہ اس نے اس نظریہ کو "علم الاخلاق" پر اس طرح منطبق کیا ہے۔

> اس عالم (مثال) میں "خیر" کی مثال بھی موجود ہے اور وہ معنیٔ مطلق ہے ازلی ابدی اور حدِ کمال تک رسا، اور جب کبھی اسی "معنیٔ مطلق سے" کوئی امر قریب ہوگا اور اُس پر اُس کا عکس پڑے گا تو اسی نسبت سے وہ کمال کے قریب تر پہنچ جائے گا۔ مگر اس "مثال" کا سمجھنا ریاضتِ نفس اور تہذیبِ عقل کے بغیر ناممکن ہے، اسی لیے فضیلت کو اپنی بہتر شکلوں میں "فلسفی" کے سوا دوسرا کوئی نہیں پا سکتا۔

اُس کا یہ بھی اعتقاد تھا کہ "نفس" میں مختلف قوتیں ہیں، اور "فضیلت" ان قوتوں میں باہم تناسب پیدا ہونے، اور اُن کے "احکامِ عقل سے" متاثر ہونے سے عالمِ وجود میں آتی ہے نیز اُس کا مذہب یہ ہے "فضائل" کے اُصول "چار ہیں، حکمت (دانائی) شجاعت (بہادری) عفت (پاکدامنی) عدل (انصاف) اور یہی چار اُصول، جس طرح افراد کی اخلاقی زندگی کا قوام بناتے ہیں، اُسی طرح قوموں کے قوام بھی تیار کرتے ہیں۔

پس قوموں میں حکمت، حکام کی فضیلت ہے اور شجاعت، لشکر کی فضیلت ہے اور عفت، رعایا کی فضیلت اور عدل، سب کے حق میں فضیلت ہے، یہ (فضیلت) ہر ایک انسان کے اعمال کی حدود متعین کرتی، اور اس سے یہ مطالبہ کرتی ہے کہ وہ عمل کو بہتر طریق پر انجام دے اور یہی حال "فرد" کے بارہ میں ہے یعنی حکمت وہ فضیلت ہے جو اس کی ذات پر حاکم اور اس کے لیے بہتر مدبر ہے اور شجاعت وہ فضیلت ہے جس کے ذریعہ برائیوں کو دفع کیا جاتا ہے اور عفت، وہ جو لذتوں کی جانب میلان میں غلو سے بچاتی ہے، اور عدل، وہ جو ایسے اعمال کی جانب آمادہ کرتی ہے جس سے انسانوں نیز دیگر مخلوقات کی بہبودی اور بھلائی پیدا ہو، اور جو ہر ایک خیر کے ساتھ یگانگت پیدا کر دے۔

اس کے بعد ارسطو یا ارسطاطالیس (۳۸۴ - ۳۲۲ ق م) کا زمانہ آیا، یہ افلاطون کا شاگرد ہے، اس نے ایک مستقل مذہب کی بنیاد ڈالی اور اس کے پیروؤں کو مشائیین[1] کہا جاتا ہے یہ نام یا تو اس لئے رکھا گیا کہ وہ اپنے شاگردوں کو چلتے پھرتے تعلیم دیا کرتا تھا، یا اس لیے کہ "ساتھ دار سیر گاہوں میں" تعلیم دیا کرتا تھا۔

اس نے "علم الاخلاق" پر تصانیف[2] بھی کی ہیں، اور بحث و مباحثہ بھی، اس کی رائے یہ ہے کہ انسان، اپنے اعمال کے ذریعہ جس "غایتِ قصویٰ" اور مقصدِ عظمیٰ کو حاصل کرنا چاہتا ہے وہ "سعادت" ہے۔

لیکن سعادت کے بارہ میں اس کی نظر دورِ جدید کے "منفعیین" کے مذہب سے بہت زیادہ وسیع اور بلند ہے۔ اور اس کے خیال میں قوی عاقلہ (باطنہ) کو عمدہ اور بہتر اسلوب سے

---

[1] "مشائیین"، مشاء بہت چلنے والا معنی سے ماخوذ ہے [2] ارسطو کی مشہور کتاب "کتاب الاخلاق" ہے

استعمال کرنا، سعادت تک پہنچنے کا طریقہ ہے،

ارسطو کا "نظریۂ اوساط" کا واضع اور موجد ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر ایک فضیلت دو "رذیلہ" کے درمیان ہوتی ہے، مثلاً "کرم" "اسراف (فضول خرچی) اور بخل (کنجوسی) کے درمیان ایک فضیلت ہے، اور "شجاعت" "تہور (بہادری کا بے موقعہ استعمال) اور جُبن (نامردی) کے درمیان ایک فضیلت ہے فضیلت کی بحث میں عنقریب ہی اس کی وضاحت کی جائے گی۔

رواقیین اور ابیقوریین ارسطو کے بعد یونان نے فلاسفہ کی اور جماعتیں بھی پیدا کیں جنہوں نے فلسفۂ اخلاق پر خصوصیت کے ساتھ توجہ دی اور اس کو علمی سانچہ میں ڈھالنے کی کوشش کی ان میں سے رواقیین اور ابیقوریین خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

رواقیین نے تو اپنے مذہب کی بنیاد "کلبیین" کے مذہب ہی پر رکھی جن کا ذکر گذشتہ اوراق میں کیا جا چکا ہے، یہاں اتنی بات اور اضافہ کرتے ہیں کہ رواقیین کے مذہب کو "یونان" اور "روما" کے بڑے بڑے فلاسفروں نے قبول کیا اور اُس کو اپنا مذہب بنالیا، اور اسی مذہب کے پیرووں کے ذریعہ اُس کی شہرت، حکومتِ رومانیہ کے ابتدائی دور، سینکا (۶ ق م - ۶۵ ب م) اور ابکتیتس (۶۰ - ۱۴۰ ب م) اور امیر اطور مرقس اوریلیوس (۱۲۱ - ۱۸۰ ب م) میں بہت زیادہ ہوئی

اور ابیقوریین نے اپنی تعلیم کی بنیاد "قورینائیین" کے مذہب پر رکھی، اس مذہب کا بانی "ابیقور" تھا جس کا اور جس کے مذہب کا ذکر پہلے ہو چکا ہے، اس دورِ حاضر میں فرانسیسی فیلسوف (جسنبدی) (۱۵۹۲ - ۱۶۵۵) اس مذہب کا بڑا مقلد تھا اُس نے فرانس میں ایک مدرسہ قائم کیا جس میں ابیقور کی تعلیم کو زندہ کیا گیا، اور اُس سے "مولیسیر" جیسے مشہور فرانسیسی فلسفی نکلے،

یونان کے اس فلسفیانہ دور کے بعد تیسری صدی عیسوی میں جب یورپ میں عیسویت کو فروغ حاصل ہوا تو نظر و فکر میں بھی بنیادی تغیر پیدا ہوگیا اور فلسفہ کی آمریت پر "کتاب اللہ" کے فیصلوں کے سامنے سرِ تسلیم خم کیا جانے لگا حتیٰ کہ تورات میں جو "اصولِ اخلاق" بیان ہوئے ہیں وہی تمام اطراف و اکناف میں مقبول و مشہور ہوگئے، اور اخلاق کی بنیاد اس عقیدہ پر قایم ہوگئی کہ اللہ تعالیٰ ہی تمام اخلاق کے لیے مصدر و منشار ہے وہی ہمارے لیے قوانین بناتا اور خیر و شر کے درمیان امتیاز ظاہر کرتا ہے اور یہ کہ جس عمل سے خدائے برتر کی رضا وابستہ ہو وہ "خیر" ہے ورنہ "شر" کہلانے کی مستحق ہے یا یوں کہہ دیجئے کہ اللہ تعالےٰ کے اوامر و نواہی کے امتثال و عدم امتثال ہی میں بالترتیب "خیر" و "شر" مضمر ہے اور اس لیے اس کو خیر و شر کا پیمانہ کہہ دینا بلاشبہ بجا ہوگا۔

غرض اب یونانیوں کے "فلاسفہ" کی جگہ "اولیار" اور "قدوسیوں" نے لے لی مگر اس کے باوجود علمی نقطۂ نظر سے یہ کہنا بیجا نہ ہوگا کہ بعض مسیحی اخلاقی تعلیمات یونانیوں کے عقائد سے ملتی جلتی ہیں خصوصاً رواقیین کے مذہب سے زیادہ قریب ہیں، اور اشیاء کے خیر و شر کی قدر و قیمت کے بارہ میں بھی اُن کو ان کے ساتھ زیادہ اختلاف نہیں ہے،

البتہ مسیحیوں اور یونانیوں کے درمیان سب سے بڑا اختلاف اعمال و اخلاق کے "نفسیاتی باعث و محرک" کے متعلق ہے۔

فلاسفۂ یونان کے نزدیک عملِ خیر کا "باعث" مثلاً "حکمت و معرفت" ہے اور مسیحیوں کے نزدیک محرک و باعث "اللہ تعالیٰ کی محبت" اور اُس پر حقیقی ایمان و اذعان ہے۔

دراصل یہ اختلاف فلاسفۂ یونانی اور مسیحی تعلیمات کے درمیان ہی نہیں ہے بلکہ "فلسفہ" اور "مذہب" کے درمیان ہے چنانچہ مختلف تعبیرات کے ساتھ فلسفہ اور مذہب

کے اخلاقی اصول کے درمیان یہ امتیاز صاف اور روشن نظر آتا ہے۔

بہر حال مسیحیت اس کا مطالبہ کرتی ہے کہ انسان فکر و عمل کے ذریعہ اپنی طہارتِ نفس میں سعیِ بلیغ کرے، اور روح کو بدن اور خواہشات پر پوری طرح حاکم اور غالب بنا دے یہی وجہ ہے کہ اُس کے پیرودں میں جسم کی تحقیر، دنیا سے کنارہ کشی، زہد، رہبانیت و کثرتِ عبادت کی طرف میلان، غالب آگیا۔

قرونِ وسطیٰ میں اخلاق | قرونِ وسطیٰ یا مسیحی علوم کے لحاظ سے کلیسائی دور میں فلسفہ، جس کی ایک شاخ "اخلاق" ہے بہت زیادہ مقہور و مغلوب ہے کیونکہ کلیسا نے "علوم کی نشر و اشاعت" اور "قدیم مدنیت" دونوں کی سخت مخالفت کی اور یونان و روم کے فلسفہ کے خلاف اپنی عداوت کا اعلان کیا۔

مسیحیت | وجہ ظاہر تھی اس لیے کہ "کلیسا" کا یہ عقیدہ تھا کہ حقیقت "وحیِ معصوم کے ذریعہ" اُن پر منکشف ہو چکی ہے اس لئے جو اُس نے حکم کیا ہے فقط وہی خیر ہے اور جو اُس نے بتایا ہے صرف وہی حق ہے لہٰذا اب حقیقتِ اشیاء پر بحث کرنا، قطعاً فضول اور بے معنی ہے البتہ وہ فلسفہ کی ایک محدود حد تک "کہ جس سے عقائدِ دینیہ کی تائید و تنظیم اور تحدید حاصل ہوتی ہو" کے لیے ضرور چشم پوشی کرتا اور اُس کو جائز قرار دیتا تھا اس لیے بعض دینی پیشوا افلاطون اور ارسطو اور رواقیین کے فلسفہ سے اس لیے بحث کرتے تھے کہ اُس سے مسیحیت کی تعلیم کے لیے تائید اور تقویت حاصل کریں نیز عقل و نقل میں مطابقت پیدا کریں پس اگر فلسفہ کا کوئی مسئلہ مسیحیت کے خلاف آجاتا تو اس کو رد کر کے بحث سے خارج کر دیتے تھے اُس دور کے اکثر پادری (مسیحی علماء) اسی معنی میں فلسفی کہلاتے تھے۔

مگر دورِ حاضر میں اخلاق کے جو فلاسفر کہلاتے ہیں اُن کا فلسفہ "کلیسا" کی پابندیوں

سے آزاد یونانی اور مسیحی دونوں کی تعلیمات کا ایک معجون مرکب ہے، اس سلسلہ کے فلاسفہ میں سے فرانس کا فلسفی ایبرڈ[۱] اور اٹلی کا فلسفی توماس اگوییناس[۲] بہت مشہور ہیں۔

ازمنۂ حاضرہ میں علمِ اخلاق | دراصل پندرہویں صدی عیسوی کے آخر میں یورپ میں "بیداری" کی ابتدار ہوئی اور علمارِ یورپ نے یونان کے قدیم فلسفہ کو زندہ کرنا شروع کیا، سب سے پہلے اس کی ابتدار "اٹلی" نے کی اور اس کے بعد تمام یورپ میں یہ سلسلہ جاری ہوگیا۔

یورپ جو ہر طرف سے جہالت کی تاریکی میں گھرا ہوا تھا اب اُس کی "عقل" خوابِ غفلت سے "بیدار" ہوئی، اور اُس نے ہر شئے کو نقد و بحث کی کسوٹی پر پرکھنا شروع کر دیا، اور آزادیِ فکر کا علم بلند کیا[۳] اور اس کی داغ بیل ڈالی کہ اشیارِ عالم کو جدید نظر سے دیکھے اور ہر شئے کو نئے طریق پر قدر و قیمت عطا کرے ان علمارِ یورپ کے سامنے عقل نے جن اشیار کو نقد و بحث کے لئے پیش کیا اُن میں اخلاق کے وہ مقدمات بھی تھے جن کو یونانیوں نے اور اُن کے بعد کے علمار نے وضع کیا تھا، اُن کو علمارِ جدید نے پرکھا، اور اُن نئے علوم کے مقدمات کی مدد سے "جن کا انکشاف دورِ جدید ہی میں ہوا ہے" جیسے کہ علم النفس و علم الاجتماع" اخلاقی بحثوں میں وسعت دی، اور اپنے مباحث میں "واقعات" اور "حقیقت" کی طرف رجحان ظاہر کیا، اور صرف خیالی نظریوں پر ہی اپنے مباحث کی اساس قایم نہیں کی بلکہ اُنھوں نے یہ قصد کیا کہ اس عالم میں عملی زندگی کے

---

[۱] (۱۰۷۹—۱۱۴۲) [۲] (۱۲۲۶—۱۲۷۴)

[۳] اگر یہ صحیح ہے کہ کلیسا کی کورانہ تقلید اور تقلیدِ جامد سے یورپ کو آزادیِ فکر کی راہ سب سے پہلے لوتھر نے دکھلائی تو یہ بھی درست ہے کہ لوتھر نے یہ صدا اسلام کی تعلیم مقدس سے سُنی اور اس کو اپنا کر یورپ کو ذہنی انقلاب عطا کیا۔

ساتھ انسان میں جس قدر بھی ملکات و قوٰی ہیں ان کو ظاہر کیا جائے۔

نتیجہ یہ ہوا کہ اس جدید نظریہ نے فضائل کی قدر و قیمت میں بہت بڑی تبدیلی، اور عظیم الشان انقلاب پیدا کر دیا۔

مثلاً قرونِ وسطیٰ میں "انفرادی حُسنِ سلوک" کی جو زبردست قدر و قیمت تھی دورِ حاضر میں اس "فضیلت" کی وہ قیمت باقی نہیں رہی۔ اور "عدلِ اجتماعی" (جماعتی مساوات) کہ جس کی کل کوئی قیمت نہ تھی آج وہ بہت بڑی قیمت رکھتا ہے ترقی کا یہ سلسلہ آج بھی جاری ہے اور فرد و شخص کی اصلاح کی خاطر بحث و نظر کا رجحان اب یہ ہے کہ جماعتی نظام کا جو ماحول مرد و عورت اور بچے بوڑھے سب پر حاوی ہے اس کی اصلاح کی جائے اور اُس کو مفید بنایا جائے بہرحال جدید مباحث اخلاق اس لئے ضرور قابل قدر ہیں کہ وہ علمی کاوشوں کی راہ سے حقوق و فرائض کو واضح اور ممتاز کرنے اور فرد و شخص کے اندر جماعتی اور انفرادی معاملات کے متعلق مسئولیت اور جوابدہی کا احساس پیدا کرنے میں بہت ممد و معاون ثابت ہوتے ہیں۔

فرانسیسی فلاسفر دیکارت (۱۵۹۶ ۔ ۱۶۵۰م) فلسفۂ جدید کا بانی اور موسس سمجھا جاتا ہے اُس نے علم و فلسفہ کی راہ میں گامزن ہونے والوں کے لئے بہت سے نئے "مبادی" وضع کئے ہیں، جن میں سے حسب ذیل اہم سمجھے جاتے ہیں۔

(۱) کسی شئے کو اس وقت تک نہ تسلیم کیا جائے جب تک عقل اُس کی تفتیش اور اُس کے وجود کی تحقیق نہ کر لے، پس جو شئے اتفاقی معلومات، یا تخمینی معلومات پر مبنی ہو یا جس کا وجود صرف عرف پر مبنی ہو اُس کو ہرگز تسلیم نہ کیا جائے[1]۔

---

[1] چونکہ عقل خود راہنمائے کامل نہیں اور اختلافِ عقول اس کی روشن دلیل ہے اس لئے "وحیِ الٰہی" کے یقین کی روشنی عقل کے لیے ازبس ضروری ہے۔ اور حقیقت تک پہنچنے کے لیے اس کی راہنمائی واجب و لازم ہے

(۲) ہم کو بحث کی ابتدار بسیط اور آسان اشیار سے کرنی چاہئیے پھر اُن کے ذریعہ سے اُن اشیار کی معلومات کرنی چاہئیے جو زیادہ مرکب، اور باریک فہمی کے محتاج ہوں حتیٰ کہ مقصد حاصل ہو جائے۔

(۳) ترتیب مقدمات سے نتیجہ تک پہنچنے کے لئے کسی مقدمہ کو اُس وقت تک تسلیم نہ کرنا چاہئیے جب تک کہ امتحان کے ذریعہ اُس کی تحقیق نہ کر لی جائے۔

چونکہ دیکارت اور اُس کے پیرووں کا میلان رواقیین کے مذہب کی طرف ہے اس لئے انھوں نے اُس کو بامِ ترقی تک پہنچایا ہے اس طرح حسبندی، ہومز، اور اُن کی پیرو "ابیقور کے مذہب کی طرف مائل ہیں، اور انھوں نے اُسی کے مذہب کو رائج کرنے کی سعی کی ہے ان فلاسفہ کے بعد شفتبری اور ہتشون نے ایک نیا دعویٰ کیا کہ انسان میں ایک "حاسۂ طبعی" موجود ہے جو خیر کو شر سے خود بخود شناخت کرا دیتا ہے، جس طرح حواس کے ذریعہ سے خوبصورت اور بدصورت میں تمیز ہو جاتی ہے۔

علماءِ دورِ حاضر کو اس "حاسہ" کی شرح کے بارہ میں بہت زیادہ اختلاف ہے جس کی تشریح "مذہبِ فراست" کے موقعہ پر ایک حد تک کی جا چکی ہے

اسی طرح بنتام (۱۷۴۸ - ۱۸۳۲ء) اور جون استورٹ میل (۱۸۰۶ - ۱۸۷۳) نے ابیقور کے مذہب کا رُخ "منفعیین" کے مذہب کی طرف پھیر دیا یعنی ان دونوں نے ابیقور کے نظریہ "سعادتِ شخصیہ" کو "سعادتِ عامہ" کے نظریہ میں بدل دیا، چنانچہ ان دونوں کا مذہب یورپ میں بہت پھیلا، اور یورپ کے مذہب و سیاست پر اس کا بہت بڑا اثر پڑا ہے۔

اور "جرین" (۱۸۳۶ - ۱۸۸۲) اور ہربرٹ اسپنسر (۱۸۲۰ - ۱۹۰۳) نے مذہبِ

نشو و ارتقار کو علم الاخلاق کے ساتھ منطبق کیا جس کا مختصر حال گذشتہ اوراق سے معلوم ہوچکا ہے

اور علمائے المانیہ (جرمن) میں سے دورِ حاضر میں جس کا علم اخلاق پر بہت بڑا اثر پڑا وہ "سپینوزا"[1] (۱۶۳۲ - ۱۶۷۷) اور ہیگل (۱۷۷۰ - ۱۸۳۱) اور کاؤنٹ (۱۷۲۴ - ۱۸۳۱) ہیں اور فرانسیسیوں میں سے "کوزن" (۱۷۹۲ - ۱۸۶۷) اور اوگسٹ کمٹ (۱۷۹۸ - ۱۸۰۷) کے نام خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔

اس مختصر بحث میں اس قسم کے تمام علما اور اُن کے مذاہب کی تفصیل کی گنجائش نہیں ہے۔

اس لیے خلاصۂ کلام یہ ہے کہ "جون اسٹورٹ میل" (۱۸۷۳) اور "اسپنسر (۱۹۰۳)" کے زمانہ سے اس وقت تک "اخلاقی بحث" سابقہ نظریوں کی تفصیل و توضیح ہی کے اندر محدود ہے یا یوں کہیے کہ اُس عہد سے اس سلسلہ میں کوئی جدید نظریہ منکشف نہیں ہو سکا البتہ علما نے اُن کی توسیع، اور اُن کو عملی زندگی پر منطبق کرنے میں بہت کافی جد و جہد کی ہے

عرب میں علم اخلاق | عرب کے دورِ جاہلیت میں ایسے فلاسفر نظر نہیں آتے جو یونانیوں کے ابیقورس، زینون، افلاطون، اور ارسطو کی طرح مستقل مذاہب کے داعی ہوں، اس لئے کہ علمی بحث و مذاکرہ تب ہی رونما ہوتے ہیں جب کسی جگہ مدنیت کو فروغ ہوا، اور عرب اس سے محروم تھا۔

البتہ عرب میں حکما، "دانشمند" اور بعض ایسے "شعرا" ضرور نظر آتے ہیں جو لوگوں کو بھلائی کا حکم کرتے، اور بُرائی سے روکتے تھے، فضائل کی ترغیب دیتے اور رذائل سے بچاتے

---

[1] سپینوزا ہالینڈ کا فلسفی ہے اس کا باپ یہودی اور پرتگالی تھا۔

اور ڈراتے تھے۔ جیسا کہ ہم "لقمان" اور "اکثم بن صیفی" کے "مقالاتِ حکمت" اور "زہیر بن سلمی" اور "حاتم طائی" کے "اشعار" میں پاتے ہیں۔

اسلام اس کے بعد عرب میں "اسلام" نے ظہور کیا، اُس نے دنیا کو اس اعتقاد کی دعوت دی کہ کائنات کی ہر شئے کا صدور "اللہ تعالیٰ" سے ہے اور عالم ہست و بود میں یہ مختلف مظاہر، اور گوناگوں مخلوقات، زمین کی تاریکیوں میں ایک "دانہ" سے لیکر برجوں والے آسمان تک جو کچھ نظر آتا ہے وہ سب اُسی سے صادر ہوا، اُسی سے قائم ہے اور اس کا تمام نظام اسی کے دستِ قدرت میں ہے۔

اور جس طرح اُس نے انسان کو ہستی عطا کی اُسی طرح اُس کے لیے ایک نظام بھی بنایا کہ جس کی وہ پیروی کرے، اور ایک راہ بنائی کہ جس پر وہ گامزن ہو، اور اُس کے لیے سچائی اور انصاف جیسے امور مقرر فرمائے، اُن کے کرنے کا اس کو حکم دیا، اور اُن پر گامزن ہونے پر دنیا میں کامیابی و کامرانی، اور آخرت میں انواع و اقسام کی نعمتوں کو اُس کی جزا مقرر فرمائی۔

اسی طرح ان امور کے برعکس جھوٹ اور ظلم جیسے امور کو رذائل بتا کر اُن سے روکا، اور اُن کے مرتکب کو ڈرایا، اور دنیا میں بدبختی، اور آخرت میں عذاب کو اُس کے لئے سزا تجویز کیا۔

اِنَّ اللّٰہَ یَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ	بیشک اللہ حکم دیتا ہے انصاف، احسان
وَاِیْتَآءِ ذِی الْقُرْبٰی وَیَنْھٰی عَنِ	اور قرابت والوں سے سلوک کرنے کا، اور
الْفَحْشَآءِ وَالْمُنْکَرِ وَالْبَغْیِ۔ (نحل)	منع کرتا ہے بیہودگی، بُرائی اور سرکشی سے
مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَکَرٍ اَوْ اُنْثٰی	جو مومن مرد یا عورت نیک عمل کریگا ہم یقیناً
وَھُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْیِیَنَّہٗ حَیٰوۃً طَیِّبَۃً	اُسکو اچھی زندگی بخشینگے اور بلاریب اُنکے اعمال

ولنجزینہم اجرہم باحسن ما کانوا یعملون (النحل) سے زیادہ اچھا اجر اُن کو عطا کریں گے

ان اللہ لا یحب المفسدین (القصص) یقیناً اللہ تعالیٰ مفسدوں کو پسند نہیں کرتا

فنجعل لعنۃ اللہ علی الکاذبین پس ٹھہرائیں ہم اللہ کی لعنت کو جھوٹوں پر

اور اُس نے یہ بھی سکھایا کہ اللہ تعالیٰ حسن باتوں کے کرنے کا حکم دیتا، اور جن کے کرنے سے منع کرتا ہے، اُس کا یہ حکم اور منع "اتفاقی" اور "غیر اصولی" طور پر نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ نے بھلائی اور بُرائی کا ایک "نظام" مقرر کیا ہے اُس نے دنیا کی بھلائی کو انصاف، سچائی اور امانت جیسے امور پر موقوف رکھا ہے، اور اُس کے فساد کو ان اعمالِ حسنہ کے اضداد پر قائم کیا ہے، اور پھر جن امور میں دنیا کی بھلائی مضمر ہے اُن کے کرنے کا حکم فرمایا ہے، اور جن امور میں اُس کی خرابی پوشیدہ ہے ان کے کرنے سے منع فرمایا ہے۔

یسئلونک عن الخمر والمیسر وہ تم سے شراب اور جوئے کے بارہ میں
قل فیہما اثم کبیر پوچھتے ہیں تم کہہ دو کہ ان دونوں میں بہت
ومنافع للناس واثمہما سخت بُرائی ہے اور لوگوں کے لئے کچھ فائدہ
اکبر من نفعہما (بقرہ) بھی ہے۔ مگر ان دونوں کی بُرائی ان کے
فائدہ سے بہت زیادہ ہے۔

انما جزاء الذین یحاربون اللہ بلاشک ان لوگوں کی سزا، جو اللہ اور اُس
ورسولہ ویسعون فی الارض کے رسول سے لڑتے ہیں اور زمین میں فساد
فسادا ان یقتلوا او یصلبوا پھیلاتے پھرتے ہیں" یہ ہے کہ قتل کر دیے
(مائدہ) جائیں یا پھانسی دے دیے جائیں۔

اور جن اعمال پر مخلوقِ خدا کی "مصلحت اور بھلائی" موقوف ہے اور اُن کے خلاف سے

نظام کی بربادی اور انسانی اخوت و ہمدردی کی تباہی لازم آتی ہے اُن پر عمل پیرا ہونے کے لیے سختی سے حکم دیا، اور اُن کو "فرض" کی حیثیت بخشی مثلاً "جان، مال اور آبرو کی حفاظت" اسی لئے نظامِ اسلامی میں قتل، چوری، بہتان اور زنا، جیسے امور سب سے بڑا گناہ قرار پائے

اور بعض ایسے امور کی بھی ترغیب دی جو عام طور پر مخلوق خدا کی فلاح کے باعث بنتے ہیں اور اُن کے متعلق گو وعید اور زجر و توبیخ کا طریقہ نہیں اختیار کیا تاہم مختلف ترغیبی راہوں کے ذریعہ اُن پر عامل ہونے کے لئے برانگیختہ کیا مثلاً عیادتِ مریض، مروت، حسنِ سلوک صدقات و مبرات وغیرہ غرض "اسلام" بھی چونکہ مذہب سماوی ہے اس لیے وہ بھی اخلاقی نظام کو "وحی الٰہی کے زیر اثر" تسلیم کرتا ہے۔

عرب اور فلسفۂ اخلاق | عرب میں "حضارۃ" اور "مدنیۃ" کے بعد میں بھی بہت کم افراد ایسے ہوئے ہیں جنہوں نے اخلاق پر علمی بحث کی ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے اس پر قناعت کر لی کہ وہ اخلاق کو "دین" کی راہ سے معلوم کر لیں اور اس کی ضرورت نہیں سمجھی کہ خیر و شر کی بنیاد کے متعلق علمی بحث کو کام میں لائیں یہی وجہ ہے کہ جن علماءِ اسلام نے "اخلاق پر" کتابیں لکھی ہیں اُن کے لیے "دین" ہی بہت بڑی اساس و بنیاد رہا ہے جیسا کہ غزالی، اور ابن ماوردی کی کتابوں میں پایا جاتا ہے[1]۔

[1] اصل یہ ہے کہ مباحثِ اخلاق میں ہمیشہ سے دو رائے رہی ہیں ایک اربابِ مذاہب کی اور دوسری اصحابِ عقول کی، اصحابِ عقول سے وہ جماعت مراد ہے جو کسی مذہب کو اپنا رہنما نہیں بناتی بلکہ صرف اپنی عقول تک تمام معاملات کو محدود رکھتی ہے۔ اربابِ مذاہب کا عقیدہ یہ ہے کہ "عقل" چونکہ اوہام اور فاسد افکار میں ملوث اور زمانہ کی حدود میں محدود ہے اس لئے اس کے احکام "ماضی کے واقعات و حالات حال کے مشاہدات اور مستقبل کے دور رس افکار سے نتائج اخذ کرنے کے بعد تخمینہ اور ظنِ غالب کی صورت میں

(بقیہ حاشیہ بر صفحہ ۲۵۶)

علماءِ مذہب کے علاوہ جن مسلمان فلسفیوں نے اخلاق پر "علمی بحث" کی ہے
اُن میں بہت مشہور ابو نصر فارابی متوفی ۳۳۹ھ

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۵۵) صادر ہوتے ہیں نیز وراثت اور ماحول سے متاثر ہو کر اُس کے احکام میں نت نئے انقلابات ہوتے رہتے ہیں اس کے برعکس مذہبی احکام کا منشاء و مبدء خدائے تعالیٰ کی دی ہوئی تعلیم "وحی الٰہی" ہے جو یقین اور علم حقیقی کی اساس پر قایم ہے۔ اور جبکہ تخمین و ظن پر یقین اور علم حقیقی کو بہر صورت ترجیح حاصل ہے تب علمِ اخلاق کی اساس و بنیاد "وحی الٰہی" پر ہی قایم ہونی چاہیئے نہ کہ عقلی ظن و تخمین پر البتہ عقلِ سلیم اور فکرِ مستقیم اس علم یقین (وحی الٰہی) کی روشنی میں عقلی دلائل اور فلسفیانہ براہین کے ذریعہ دوسروں کے لئے راہنما اور رہبر ضرور بن سکتی ہیں پس علماءِ مذہب کے نزدیک عقل بے کار شے نہیں ہے بلکہ وہ اس کو باطن کی ایسی روشنی تسلیم کرتے ہیں جو حق و باطل میں بے لاگ تمیز کرنے کے لئے باہر کی روشنی "وحی الٰہی" کی اُسی طرح محتاج ہے جس طرح آنکھ کے اندر کی روشنی مشاہدہ کے لئے خارجی روشنی کی محتاج رہتی ہے۔

ان دونوں رایوں میں خطاء و صواب کی بحث سے قطع نظر یہ ایک حقیقتِ ثابتہ ہے کہ اصحابِ فلسفۂ و معقولات "علم اخلاق" پر بحث و نظر کے بعد "مثلِ اعلیٰ" کے حصول کے لئے ترقی کی جس حد تک پہنچے ہیں وہ "مذہبی علم الاخلاق" سے بہت قریب ہوتی جا رہی ہے اور ساڑھے تیرہ سو برس پہلے اخوتِ انسانی کی جو تعلیم تکمیلِ دین کے نام سے "مشعبۂ اخلاق" میں دی گئی تھی "علمی مباحثِ اخلاق" کا آخری نقطہ بھی آج کے دورِ ترقی میں اُس سے ایک انچ آگے نہیں بڑھا بلکہ یہ کہنا مبالغہ سے خالی ہے کہ "علم اخلاق" کے عملی اور کرداری پہلو عام انسانی دنیا میں جس عمومیت کے ساتھ دین اسلام کی "اخلاقی تعلیم" کی بدولت نمایاں ہوئے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانۂ نبوت اور خلفاءِ راشدین (رضی اللہ عنہما) کے دورِ خلافت میں اپنی افادیت کا مظاہرہ کرتے رہے فلسفہ کے زیر اثر مباحثِ اخلاق کی تاریخ خصوصاً اس کا موجودہ دورِ ترقی اُس کی مثال پیش کرنے سے عاجز ہے تو غزالی، ماوردی، ابن رشد، راغب اصفہانی، ابن قیم، عبد القادر جیلی، ولی اللہ

(بقیہ حاشیہ پر صفحہ ۲۵۷)

اور ابو علی ابن سینا (۳۷۰ - ۴۲۸ھ) اور " اخوان الصفا " کی جماعت ہے چونکہ یہ علما فلسفۂ یونان کے اساتذہ اور ماہرین شمار ہوتے اور فلسفۂ یونان کا درس دیا کرتے تھے اس لئے اخلاق میں بھی یونانی آرار کو بحث میں لاتے تھے ان فلاسفہ میں اخلاق کے علمی مباحث کا سب سے بڑا مفکر غالباً ابن مسکویہ متوفی ۴۲۱ھ ہے اُس نے اس فن میں مشہور عالم کتاب " تہذیب الاخلاق وتطہیر الاعراق " تصنیف کی اور اس میں علمی مباحث پر بہت کافی روشنی ڈالی اور یہ ارادہ کیا کہ اپنی کتاب میں افلاطون ، جالینوس اور ارسطو کی تعلیمات کو اسلامی تعلیمات کے ساتھ ملا کر پیش کرے اسکی بحث میں ارسطو کی تعلیمات کا غلبہ نظر آتا ہے اور بہت سے مقامات پر تو وہ بخوف ہو کر اُس کی طرف نسبت کر دیتا ہے اور " علم النفس " کی بحثوں میں اُس نے بہت زیادہ اقتباسات اُس ہی سے لئے ہیں۔

لیکن اکثر علمار عرب نے اسکے طریقہ کو ناپسند کیا ہے اور اسی لئے اُس کو اختیار نہیں کیا مگر بہتر طریق یہ تھا کہ وہ " ابن مسکویہ " کے نظریات میں وسعت پیدا کرتے اور جو اُس سے رہ گیا تھا اُسکو معلوم کرکے اسمیں اضافہ کرتے اور اس کے جن قدیم نظریوں کا جدید علوم کے ذریعہ باطل ہونا ثابت ہو گیا تھا اُن کی جگہ صحیح نظریئے قائم کرتے ۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۵۶) دہلوی (رحمہم اللہ) نے گو تعلیم اخلاق کی بنیاد وحی معصوم پر رکھی ہے تاہم انھوں نے " فلسفۂ اخلاق " کی بھی کم خدمت نہیں کی اور عقل و نقل کے باہم مطابقت کے ساتھ ساتھ علم اخلاق پر دقیق فلسفیانہ نکتہ سنجیوں اور دقیقہ شناسیوں کو بھی ہاتھ سے نہیں دیا اور اس طرح اس علم کی افادیت کو دونوں طریقوں پر روشن سے روشن تر بنا دیا سچ تو یہ ہے کہ اُن کی ہمیشہ کوشش رہی کہ عقلی مباحث کی زیادہ سے زیادہ مدد کی جائے کیونکہ اُن کو یقین ہے کہ یہ مباحث جس قدر ترقی پذیر ہوتے جائینگے اصل حقیقت منکشف ہوتی جائیگی اور وہ وقت آئیگا کہ محبت واخوتِ علم کی وہ تعلیم جو مذہب حق نے دنیا کے سامنے پیش کی ہے تمام دنیا کا مذہب بنجاتے ۔ ؎ اگر یہ صحیح ہے کہ کلیسا کی کورانہ تقلید اور تقلید جامد سے یورپ کو آزادیِ فکر کی راہ سب سے پہلے لوتھر نے دکھلائی تو یہ بھی درست ہے کہ لوتھر نے یہ صدا

عملی اخلاق

اجتماعی وحدت اور فرد کا اس کے ساتھ علاقہ انسان کے کسی حصۂ جسم میں اگر کوئی تکلیف ہو جاتی ہے تو اس کا درد صرف اُسی مخصوص حصہ تک محدود نہیں رہتا بلکہ تمام "جسم" درد کی تکلیف محسوس کرنے لگتا ہے اور جب کبھی اس تکلیف کی انتہا موت پر ہوتی ہے تو جسم کے تمام اعضاء کی زندگی ختم ہو جاتی ہے یہ کیوں؟ اس لئے کہ جسم کے تمام اعضاء کے باہم ایسا زبردست تعلق ہے کہ ایک کی مصیبت سے تمام جسم کا متاثر ہونا ضروری ہو جاتا ہے۔

اس کے مقابلہ میں سنگ و خشت کو لیجئے ان کے اجزاء کے درمیان کوئی رابطہ اور تعلق نہیں ہوتا اور ایک پتھر پر اگر کوئی حادثہ گذر جاتا ہے تو باقی حصہ پر اس کا مطلق اثر نہیں پڑتا حتیٰ کہ ہم اگر ان میں سے ایک کو لیکر ریزہ ریزہ بھی کر دیں تو اس کا اثر اس ایک کے علاوہ کسی دوسرے پر کچھ نہیں ہوگا۔

ان دونوں قسموں میں سے پہلی قسم "مثلاً انسان، حیوان، نباتات" کو جسم عضوی کہا جاتا ہے اور دوسری قسم مثلاً پتھر، اینٹ وغیرہ (جمادات) کو "جسم غیر عضوی" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ ان مادی اجسام کی طرح انسانی جماعتوں "مثلاً کنبہ، برادری، جرگہ، قوم، اور ملّت کے جو اجتماعی جسم ہیں وہ مسطورہ بالا ہر دو اقسام میں سے کس قسم میں شامل ہیں؟ معمولی غور و فکر کے بعد اس کا جواب ہم خود اپنے اندر سے یہ پاتے ہیں کہ یہ اجتماعی اجسام

بے شبہ "جسم عضوی" میں داخل ہیں۔ اس لئے کہ ان میں سے چھوٹی سے چھوٹی جماعت کے اجزا کی تحلیل کرنے سے یہ اندازہ بخوبی ہو جاتا ہے کہ افرادِ جماعت کو جماعت کے ساتھ وہی علاقہ ہے جو جسم عضوی اور اُس کے اعضاء کے درمیان ہے یعنی جماعت کا وجود افرادِ جماعت پر موقوف ہے اور افرادِ جماعت میں سے ہر فرد کا نفع و نقصان جماعت کے نفع و نقصان پر اثرانداز ہے اور دونوں اس طرح ایک دوسرے کے سہارے پر قائم ہیں۔

اس اصول کے ماتحت چھوٹی جماعتوں سے لے کر بڑی جماعتوں تک نظر ڈالئے تو ہر جگہ یہی نظریہ کارفرما نظر آئے گا مثلاً ان میں سب سے چھوٹی جماعت "کنبہ" ہے۔ یہ والدین اولاد اور قریبی اعزہ سے بنتی ہے، ان میں سے ہر ایک فرد کا معاملہ باقی افراد کنبہ کے ساتھ باہمی اعتماد پر قایم ہے اور پوری جماعت، "جماعتی حیثیت سے" ہر فرد کی خدمت گذار ہے، اور ہر فرد فرد کی حیثیت سے جماعت کا خادم،

اولاد کا اپنے کھانے، پہننے، رہنے سہنے، اور پاکی و سُتھرائی حاصل کرنے میں والدین پر بھروسہ کا معاملہ تو ظاہر ہے، لیکن والدین بھی اپنے بڑھاپے یا حاجت کے وقت اولاد پر بھروسہ کرنے پر مجبور ہیں۔ اُن کی مسرت و شادمانی کے لیے سب سے زیادہ اہمیت، اور سب سے زیادہ قدر و قیمت اس "سعادت مندی" کو حاصل ہے جو اپنے متعلق وہ اولاد میں پاتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ وہ ہماری محبت، اور نیازمندی کے لئے دل و جان سے آمادہ ہے۔

در حقیقت زبان، یا عمل، کے ذریعہ اولاد کا اپنے والدین کی شکر گذاری کرنا، اور اعترافِ محبت پدری و مادری کا ایسا ثبوت پیش کرنا کہ جس کی بدولت والدین کے دل میں بے اندازہ مسرت و شادمانی پیدا ہو، والدین کی حاجتوں اور آرزوؤں میں سب سے بڑی حاجت اور آرزو ہے اسی طرح اولاد کے باہمی افراد کے تعلق کو بھی اگر بہ نظرِ غور دیکھا جائے تو ہر بچہ دوسرے

بچوں پر اثر انداز اور اسی طرح وہ دوسرے سے متاثر پایا جائے گا، اور اگر کوئی انسان شروع ہی سے اس جماعتی زندگی سے الگ "بھونرے" میں پرورش پائے، اور گوشہ گیر بنا رہے تو اس کی زندگی حیوانِ مطلق کی طرح "گونگی" ہوگی، کیونکہ ہر بچہ اپنے بھائی، بہن (وغیرہ) ہی سے "مختلف پہلوؤں میں باہمی شرکت کی" تعلیم حاصل کرتا، اور لینے دینے کے طریقہ کو سیکھتا ہے اُسے اقرار کرنا پڑتا ہے کہ اُس کے ذمہ ضروری ہے کہ جب کسی سے مانگے، تو کسی کو دے بھی اور یہ کہ اپنی بعض محبوب چیزوں کو نظر انداز کر دے اور یہ کہ باہم ایک دوسرے کی نصرت و مدد کا طریقہ بھی ضروری چیز ہے کیونکہ وہ دیکھتا ہے کہ اس کائنات میں عموماً قوی ضعیف کی، اور بڑا چھوٹے کی مدد کیا کرتا ہے اور جس قدر بھی جس کی قدرت و امکان میں ہے اپنی مدد دوسرے کو پہنچاتا ہے

اسی طرح "کنبہ" کی "جماعتی حیثیت" کا معاملہ ہے، اس میں بھی "جسم عضوی کے امتیازات" نمایاں اور روشن نظر آتے ہیں کہ اگر ایک کو بھی کوئی مضرت پہنچ جاتی ہے تو تمام اعضا درد مند ہو جاتے ہیں۔ مثلاً ایک لڑکا بد طینت ہو جائے تو وہ سارے کنبہ کو "سعادت و خوش بختی" سے محروم کر دیتا ہے، یا اگر باپ، شرابی یا جواری ہو تو اس کی یہ بد خصلت پورے کنبہ کی زندگی پر اثر انداز ہوتی ہے۔ اور تمام کنبہ کی معاشرت کو تنگ، اور گھر کے پورے مالی و انتظامی نظام کو درہم و برہم کر دیتی ہے، اور ایک جاہل "ماں" سارے کنبہ پر اپنی جہالت کا اثر ڈالتی ہے، اسی لئے بہت سے بچے محض ماں کی جہالت کی بدولت مصیبت اور پیدائشی خرابی میں مبتلا ہو جاتے اور بسا اوقات موت کے گھاٹ اُتر جاتے ہیں یہی حال اُن جماعتوں کا ہے جو "کنبہ" سے بڑی اور مرتبہ کے اعتبار سے اُس سے زیادہ وزنی ہیں۔ مثلاً "مدرسہ" یہاں طلبہ، مدرسین، عملہ یہ سب "ایک جسم عضوی" ہیں، ان میں سے ہر شخص اپنے شخصی عمل سے مدرسہ کی عظمت کو بلند بھی کر سکتا ہے اور پست بھی، کیونکہ لوگوں کے ذہنوں میں "مدرسہ

کا نقشہ" یا اُس کی قدر و قیمت کا اندازہ اُس کے افراد کی سیرت و خصلت کے پیشِ نظر ہی قائم ہوسکتا ہے۔

یہی حال ایک جماعت یا گروہ کا ہے کہ اگر اس کا ایک فرد کوئی نمایاں کام کر گزرتا، اور عظیم الشان کارنامہ کر دکھاتا ہے تو وہ ساری جماعت، اور پورے "جرگہ" کی قدر و قیمت بڑھا دیتا، اور اُس کے مرتبہ کو منزلِ معراج تک پہنچا دیتا ہے اور اگر ایک فرد سے بھی دنائت کا کام سرزد ہوجاتا ہے تو سارا "جرگہ" ذلیل اور پوری "جماعت" بے آبرو ہوجاتی ہے مشہور مثل ہے۔ "ایک مردہ مچھلی تمام تالاب کو گندہ کر دیتی ہے۔

حاصلِ کلام یہ ہے کہ مدرسہ، یا جماعت کی اصل قدر و قیمت خود اُس کے افراد کے اُن "اعمال کی پونجی" ہے جو اُن سے صادر ہوتے رہتے ہیں" ان تمام اجتماعی علاقوں میں ملت یا قوم ایک بڑا علاقہ ہے اس لئے کہ یہ دین یا زبان و تمدن کے ذریعہ وحدت کا داعی ہے اور اس راہ سے تمام افراد پر ایک ہی قانون عائد کرتا ہے اور اس کے تمام افراد نفع و نقصان میں مشترک ہوتے ہیں۔ مثلاً ہندوستان اپنی وسیع جغرافیائی حدود کے لحاظ سے زرخیز ملک ہے اور زراعت تجارت اور صنعت و حرفت کے لحاظ سے کاشت کی فراوانی، تجارت کی ترقی اور صنعت و حرفت کی کثرت کا اثر یہاں کے ہر طبقہ اور طبقہ کے ہر فرد پر یکساں پڑتا ہے اور اگر اجنبی ہاتھ درمیان میں نہ ہو تو ملک کے اجتماعی مسائل اقتصادی رنگ میں تمام افراد مشترک نظر آئیں؟

یا مثلاً "مصری قوم" جہاں اعتدال کے ساتھ "نیل" بہتا ہے اور تمام مصری اس سے فائدہ اُٹھاتے ہیں، اور سال میں ایک مرتبہ "روئی" کی بہترین کاشت ہوتی اور اچھی قیمت پر فروخت ہوتی ہے تو کاشتکاروں کو اُس سے اچھی رفاہیت حاصل ہوجاتی ہے اسلئے سارے مصر میں خوشحالی کی گرم بازاری ہے کیونکہ تاجر کو کاشتکاروں کے ہاتھ "مال" فروخت

کرنے میں آسانی ہوتی ہے، زمیندار کو اپنے لگان وصول کرنے اور حکومت کو لگان حاصل
کرنے میں کوئی دشواری نہیں ہوتی، اور باہمی لین دین میں بھی خوب سہولت رہتی ہے، پھر
"وہ زمیندار" اپنے لگان پر قبضہ کرنے کے بعد مکان تعمیر کرتے، اور غیر آباد زمینوں کو آباد کرتے
ہیں اور اُن سے معمار، بڑھئی وغیرہ، اور پھر اُن سے دوسرے پیشہ ور اور کاروباری آدمی
فائدہ اُٹھاتے ہیں اور یہ سلسلہ پورے ملک میں اسی طرح چلتا رہتا، اور افرادِ ملک کو خوشحال
رکھتا ہے۔ مثال کے طور پر مزدوروں کی مجالس ہی کو لیجئے کہ ریلوے ملازمین یونین، مِل مزدور
یونین وغیرہ جب کسی متنازع فیہ مسئلہ پر ہڑتال کر دیتی ہیں تو اس وقت کتنے کام معطل
ہو جاتے اور مخلوق کو کس قدر نقصانات برداشت کرنے پڑتے ہیں غرض جغرافیائی حدود
کے لحاظ سے کسی بھی ملک میں یونیورسٹیاں، کالج، مدارس، دار الصنائع کسی ایک طبقہ یا ایک
شہر ہی کے لیے مفید نہیں ہوتے بلکہ ساری قوم کو نفع پہنچاتے ہیں۔

اور "ملت" جو جغرافی حدود سے بھی بالاتر اور "دین" کے رشتہ سے انسانوں میں اخوتِ
عام کے تعلق کو اُستوار کرتی ہے اس کی وحدتِ اجتماعی تو اس قدر دور رس ہے کہ اگر "حقیقی وحدت"
اُسی کو کہا جائے تو بجا ہے۔ اس مقام پر یہ کہہ دینا بھی بیجا نہ ہوگا کہ جس طرح قوم اپنے افراد کی
خوش حالی اور تندرستی و صحت سے ترقی یافتہ کہلانے کی مستحق ہوتی ہے اُسی طرح اگر اس
کے اکثر افراد فضول مشاغل میں منہمک ہوں یا حفظانِ صحت کے خلاف گندہ اور تنگ و کم
روزن اور ناصاف مکانوں میں بسر اوقات کرنے لگیں تو وہ پوری قوم کی بربادی کا باعث
بن جائیںگے اس لئے کہ اُن کی صحت برباد ہو کر اُن کی عمریں کم ہو جائینگی اور بیمارگی و ناکارگی
کی نحوست اس طرح اُن پر چھا جائے گی کہ اُن کا اکثر حصہ قوم کے لئے بارِ دوش بن جائے گا۔ اور
اُن کی مثال ایسے مریض اور درماندہ عضو کی ہوگی جو زندہ جسم میں خرابی پیدا کر دیتا ہے۔

نیز جس قوم میں شرابی، جُواری یا جاہل زیادہ ہوں اُس کے قومی جسم کو ہرگز ہرگز صحیح اور تندرست نہیں کہا جاسکتا، اور وہ ہر وقت خطرہ میں گرفتار ہے۔

غرض جس طرح جسم کا ہر عضو اُس کو فائدہ یا نقصان پہنچاتا ہے، قوم اور اُمت کا جسم بھی اپنے افراد سے اسی طرح نفع و نقصان حاصل کرتا ہے، مثلاً طلبہ، اپنی قوم کے مال اور اور اُس کی جد و جہد سے اس لئے فائدہ اُٹھاتے ہیں کہ کل اُن کے علم و عمل سے اُن کی قوم فائدہ اُٹھائے گی، اور یہی حال تمام کارکنوں کا ہے، مدرسین، تاجر، کاشتکار، بڑھئی، وغیرہ سب قوم کے اجزاء ہیں جو اُس کے جسم کو بناتے اور سنوارتے ہیں، اور قوم کے عضو کا ہر فرد، قوم کے نفع و نقصان پر اثر انداز ہے پس ایک اچھا اُستاد اپنے تمام شاگردوں میں اخلاقِ صالح کی روح پھونک دیتا، اور اُن کو نیکی سے قریب تر کر دیتا ہے، اور پھر اُن کی تقلید دوسرے کرتے ہیں۔

اسی طرح منصف حاکم، لوگوں میں انصاف پھیلاتا ہے اور لوگ اپنے حقوق کے بارہ میں مطمئن نظر آتے ہیں، اور صاحبِ حق کو یہ یقین رہتا ہے کہ وہ اپنی دادرسی کو ضرور پہنچے گا، اور مجرم، جُرم کی سزاؤں کا خیال کر کے جُرم پر جرأت کرنے سے باز رہے گا، اور ہر ایک کاروباری اپنے کام میں زیادہ سے زیادہ محنت اس توقع پر کریگا کہ اُس کو اس کی محنت کا صلہ خاطر خواہ ملے گا، اور اگر کسی نے بھی اُس کے حق کو غصب کیا تو حاکم اُس کی جانب سے کفیل موجود ہے۔

اس کے برعکس اسی طرح بُرے اُستاد اور "راشی حاکم" کے معاملہ کو دیکھئے تو انسان کسی طرح بھی اثر سے خالی نہیں ہے خواہ ہماری آنکھیں اُس کو نہ دیکھ سکیں مثلاً ایک بال کے سایہ کو ہم نہیں دیکھتے اگرچہ وہ ضرور ہوتا ہے لیکن اگر اُسی کے ساتھ چند بال اور جمع کر کے دیکھا جائے تو پھر سایہ صاف نمایاں نظر آنے لگتا ہے۔

اور یہ "اثر" انسان کے اچھے اور بُرے اعمال کے مختلف درجات کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے اور قوم کی ترقی کا "پیمانہ" اُس کے افراد کے مجموعۂ اعمال کے اعتبار ہی سے بنتا ہے۔

اور علم کے اس دورِ آخر میں تو علماء کی "بحث و نظر" ترقی و کمال کے اُس درجہ تک پہنچ گئی ہے کہ اب اُن کی وسعتِ نظر نے "اخوت عام" کے نظریہ کو ضروری قرار دیا ہے۔ یعنی اُن کے نزدیک "تمام عالمِ انسانی" جنس، رنگ و روپ، بول چال اور مذہب کے اختلاف کے باوجود ایک ہی جسم عضوی "انسانیت" کے افراد و اعضاء ہیں اسی لیے ہر ایک قوم دوسری اقوام پر اپنا اثر ڈالتی ہے، اور صنعت و حرفت، تجارت، اور معارف و علوم اور اخلاق میں ایک دوسرے کو متاثر کرتی رہتی ہے۔

غور فرمائیے کیا انسانوں کے درمیان "انسانیت" کے نام پر وحدتِ اقوام کا نظریہ قابلِ انکار حقیقت ہے جبکہ یہ صاف نظر آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے "فلاح و بہبود کے مختلف اسباب" کائنات کے صرف ایک ہی حصہ کو عطا نہیں فرما دیے بلکہ اُن کو مختلف حصوں میں تقسیم کر دیا ہے مثلاً ایک حصہ کو اگر خام اجناس کے لئے مالدار بنایا ہے تو "کانوں" کے لئے دوسرے حصہ کو۔ اسی طرح ایک معادن کی فراوانی رکھتا ہے تو خام اجناس میں دوسروں کا محتاج ہے اور اگر دوسرا خام اجناس کی بہتات کا مالک ہے تو معادن سے استفادہ کے لئے دوسروں کا دستِ نگر۔

بہر حال ہر ایک قوم اور ہر ایک خطہ دوسری قوم اور خطہ سے فائدہ اُٹھاتے بھی ہیں، اور فائدہ پہنچاتے بھی ہیں۔

ایک عربی شاعر کہتا ہے۔

الناسُ للناسِ من بدوٍ وحاضرۃٍ بعضٌ لبعضٍ وان لم یشعروا خدمٌ

شہری ہو یا دیہاتی "انسان" انسان کے لئے بنایا گیا ہے اور خواہ کسی کو اس کی خبر بھی نہ ہو مگر ہر ایک دوسرے کا خدمتگذار ہے

جنگِ عمومی میں کس نے نہیں دیکھا کہ ہر ایک قوم خواہ وہ غیر جانبدار رہی ہو یا بر سرپیکار، سخت دشواری و تنگی میں اسی لئے مبتلا تھی کہ ہر ایک کو دوسری اقوام کے یہاں کی چیزوں کی احتیاج رہتی تھی اور جنگ کی وجہ سے اُن کی درآمد و برآمد آسانی کے ساتھ ناممکن ہوگئی تھی۔

اسی حقیقت نے کہ "جنسِ بشری ایک جسم ہے اور اقوام میں سے ہر قوم اُس کا عضو" جنگ کے نظریہ پر بحث کرنے والے علماء کے دماغ میں یہ یقین پیدا کر دیا ہے کہ قومیت کے نام پر "جنگ" کامیاب حربہ نہیں ہے اور جس طرح جسم کے ایک عضو کو معمول و مغلوب بناکر دوسرے عضو کی نشو و نما کرنا چاہیں تو ہمارا یہ عمل، ناکام ثابت ہوگا اسی طرح جنسِ بشری کے اس "جسم" کے ایک عضو کو ترقی دینے کے لئے دوسرے عضو کو تباہ کرنا غلط طریقِ عمل ہے۔

ان اہلِ نظر کا یہ خیال ہے کہ اقوام کے درمیان خصائل و عادات کا طبعی اختلاف اُن کے درمیان اُلفت و محبت پیدا کرنے کے لئے مانع نہیں ہے جس طرح ایک کنبہ کے کے افراد میں مرد و عورت، اور تند و نرم، ہونا اُن کی "یکتائی" اور اُن کے "جسمِ واحد" ہونے کے منافی نہیں[1]

[1] بہر حال یہ اسلامی تعلیمات اخلاق کی فتح مبین ہے کہ اُس نے آج سے تقریباً چودہ سو سال قبل اخوت انسانی کا جو سبق دیا تھا علماء جدیدہ کے جدید نظریوں کو بھی اس مقام کی رفعت کا اعتراف کرنا پڑا اخیا نتیجہ (بقیہ حاشیہ بر صفحہ ۲۶۶)

بااین ہمہ یہ ارباب نظر باوجود اس نظریہ کے تسلیم کر لینے کے کہ "تمام انسان بمنزلہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۶۶) تاریخ ماضی کے صفحات شاہد ہیں کہ "اخوتِ عام" کا جو نظریہ آج جدید علمی اکتشافات اور وسعتِ نظر کا مرہونِ منت بتایا جاتا ہے وہ ساڑھے تیرہ سو برس پہلے ایک انقلاب آفریں پیغام "اسلام" کے ذریعہ دنیا کے سامنے آچکا ہے۔ اور اس کے علمی دلائل (دلائلِ قرآنی و حدیثی) کا عملی زندگی میں بھی بہترین مظاہرہ کیا جا چکا ہے۔

اُس نے عام فلاح و بہبود کو جغرافیائی، لسانی، اور نسلی حدود میں محدود نہیں رکھا اور اعلان کیا کہ جہاں تک انسانیت کا تعلق ہے اُس میں تمام انواعِ انسانی مساوی ہیں۔

الناس کلھم سواسیۃ (الحدیث) — تمام انسان، عام انسانی حقوق میں برابر ہیں

لا یرحم اللہ من لا یرحم الناس — جو انسانوں کے ساتھ رحم کا برتاؤ نہیں کرتا

(بخاری) — اللہ تعالیٰ بھی اُس پر رحم نہیں کرتا

اُس نے قومیت وطنیت کے ان خد و خال کو تسلیم نہیں کیا جو یورپ کے "نظریہ قومیت" سے موسوم ہے اس لیے کہ یہ عام خدمتِ انسانی کے جذبات کو فنا کرتا، اور استحصالِ منافع اور معاشی دستبرد کی خاطر ملکوں اور قوموں کے درمیان نفرت و عداوت اور جنگ و جدل کی طرح ڈالتا ہے

اسی لئے اُس کے "عالمگیر برادری" کے نظریہ کا اسلوبِ دعوت اور طریقِ پیغام اس جدید نظریہ "اخوتِ عام" سے جُدا ہے وہ انسانی اخوت و مساوات کے لئے اعتقاد اور نظامِ عمل کا ایک مکمل نقشہ پیش کرتا، اور تمام دنیائے انسانی کو ایک سلک میں منسلک ہو جانے کی دعوت دیتا ہے گویا تمام عالم کو ایک نئے انقلاب میں ڈھال کر بغض و حسد، بدعملی و بدکرداری جیسے اجتماعی امراض کا قلع قمع کرتا ہے

اُس کی اخلاقی تعلیم کا خلاصہ یہ ہے کہ "عالمگیر اخوت" کے پیغام کے لئے "مکارمِ اخلاق" اور "روشن دلائل" بہترین اسلحہ ہیں، اور یہ کہ "مادی جدل و پیکار" سے یہ مقصد (بقیہ حاشیہ بر صفحہ ۲۶۷)

جسمِ واحد ہیں پھر قوموں کو "وطنیت" اور "قومیت" کے نظریہ کی دعوت دیتے رہتے ہیں، اور اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ جب تک "اقوام" اصل حقیقت سے جدا رہ کر وطنیت و قومیت کی دعوت دیتی رہیں گی اسوقت تک کسی ایک قوم کا اپنی وطنیت یا قومیت کو فنا کر دینا خود اپنی تباہی و بربادی کو دعوت دینا ہے اس لئے ضرورت اس بات کی ہے کہ اول تمام قومیں اصل حقیقت کو سمجھ لیں اور پھر متحد ہو کر ہمیشہ کے لیۓ اس جذبہ "وطنیت و قومیت" کو ختم کر دیں مگر اس توجیہ کا ایک تاریک پہلو یہ بھی ہے کہ اگر

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۶۶) عظیم حاصل نہیں ہو سکتا تاہم وہ اس کو ضروری سمجھتا ہے کہ اس پیغامِ حق کے لئے جب فتنہ پرور فتنہ پردازیاں کر کے سدِّ راہ بن جائیں اور تمام ذرائع امن و صلح ان کے افہام و تفہیم میں بیکار اور کند ثابت ہوں تو جس طرح جذام زدہ عضو کو تراش کر جسمِ انسانی کے باقی اعضا کو محفوظ کرنا ضروری ہے اسی طرح "وحدتِ اجتماعی کے جسم" کے اس فاسد عضو کو "جہاد" کے ذریعہ کاٹ ڈالنا واجب ہے۔

وَقَاتِلُوْهُمْ حَتّٰى لَا تَكُوْنَ فِتْنَةٌ وَّيَكُوْنَ الدِّيْنُ كُلُّهٗ لِلّٰهِ (الانفال)

اور اللہ کی راہ میں لڑتے رہو تاآنکہ فتنہ و فساد کی جڑ کٹ جائے اور دین سب کا سب اللہ کے واسطے ہی رہ جائے۔

اور جب یہ صورت حال باقی نہ رہے تو پھر "امن و آشتی" ہی اصل مقصد ہے اُس کی تعلیم میں یہ سب سے بڑا گناہ ہے کہ ذاتی مفاد، استحصال بالجبر اور جوع الارض کی خاطر ایک قوم، دوسری قوم کو اپنا "رزق اللہ نصیب" سمجھے، رہا یورپ کے جدید نظریہ "اخوت عام" کی تعلیم کے لئے "مجلس اقوام" کا قیام تو اہل نظر کی نظر میں چند جابرانہ طاقتوں نے مفاد ذاتی اور ضعیف اقوام کو ہضم کرنے کے لئے اس کو قایم کیا ہے اور یہی اس کی عملی زندگی کا نقشہ ہے اور موجودہ یورپ کے جنگی حالات اسی کے شاہد عدل ہیں۔

ہر ایک ملک و قوم دوسروں کی جانب سے "حقیقت" کے بروئے کار آنے کا ہی منتظر رہے تو "اخوتِ انسانی" کا نظریہ کبھی بھی کامیابی حاصل نہیں کر سکتا۔

لوگوں نے اس "اخوتِ عام" کے سمجھنے میں پیشقدمی کی، اور اُس کی وجہ سے اقوام کے درمیان روابط، اور باہمی منافع بہت مضبوط ہو گئے، اقوامِ عالم کے درمیان ریلوں کا ایک طویل سلسلہ جاری ہو گیا، اور سمندروں میں جہاز کی آمد و رفت قائم ہو گئی، او خشکی و تری دونوں راہوں سے قوموں میں ربط و ضبط پیدا ہو گیا، اور انسانی مصالح کے پیش نظر بہت سے معاہدے مرتب ہو گئے، مثلاً ڈاک ٹیلگراف، ریل کے رسل و رسائل میں عالمگیر اتحاد و اتفاق قائم ہو گیا، اور اگرچہ اقوامِ عالم کی موجودہ جنگی روش نے بڑی حد تک شبہ پیدا کر دیا ہے کہ ان معاملات کی بنیاد درحقیقت فلسفہ "اخوتِ عام" پر قائم نہیں ہے بلکہ ذاتی مفاد اور "جذبۂ حاجت و ضرورت قومی" اس پردہ میں کارفرما ہے تاہم اس کی مزید دلیل کے لئے وہ امور بھی پیش کئے جا سکتے ہیں جو آجکل ہم اقوام کے درمیان زیر بحث پاتے ہیں مثلاً وزن، اور پیمانوں میں یکسانیت، ایک عام آسان زبان کا ہمہ گیر رواج، ایسی انجمنوں کا قیام جو تمام اقوام میں ایک نام پر جماعت بنانا چاہتی ہیں جیسا کہ "اشتراکیوں کی انجمن" وغیرہ وغیرہ۔

"جماعتوں" اور "افراد" کے درمیان جو نسبت ہے (یعنی جسم اور اعضاءِ جسم کی سی نسبت) اُس کا حال آپ گذشتہ اوراق میں مطالعہ کر چکے ہیں۔

حقیقت حال یہ ہے کہ انسان نہ صرف کسی ایک بلکہ بہت سے روابط کے ساتھ

ناگزیر طور پر مربوط ہے۔ اور اس طرح وہ اپنے کنبہ کا بھی عضو ہے، شہر و قریہ کا بھی، قوم کا بھی فرد ہے اور پھر تمام انسانی دنیا کا بھی۔

علماء عقل کا اس میں اختلاف رہا ہے کہ انسان اپنی جبلّت و خلقت سے "مدنی الطبع" ہے یا اس کا ایثار ہے کہ اُس نے اپنی مرضی سے بعض ذاتی حقوق اور شخصی آزادی کو دوسروں کے مفاد پر قربان کر دیا ہے اور اُس نے اس طرح جماعتی زندگی اختیار کر لی ہے ایک جماعت کا خیال ہے کہ وہ اپنی مستقل زندگی اور مستقل معیشت رکھتا ہے، وہ اپنے ہی لئے جیتا ہے، اور اپنے ہی لئے جد و جہد میں مصروف رہتا ہے، لیکن یہ سوچتے اور دیکھتے ہوئے کہ اُس کی زندگی کی تکمیل ذاتی و شخصی زندگی سے آگے بڑھ کر جماعتی زندگی سے ہو سکتی ہے اُس نے اپنی مرضی سے اجتماعی زندگی کا فرد بننا منظور کر لیا تاکہ فائدہ پہنچانے اور فائدہ حاصل کرنے کا لطف اُٹھا سکے۔

دوسری جماعت کا یقین ہے کہ انسان اپنی فطرت میں جماعتی زندگی کا محتاج ہے اور بغیر اجتماعیت کے اس کی زندگی ناممکن ہے۔

ہر دو آراء میں سے کسی ایک کی ترجیح کا اگرچہ یہاں موقع نہیں ہے تاہم یہ تسلیم کرنا پڑیگا کہ انسانیت کی تاریخ اس کی شاہد ہے کہ انسان قدیم سے "مدنی الطبع" اور "جماعتی زندگی کا خوگر" ہے۔ اور ہر ایک فردِ انسان دوسروں کی زندگی پر اثر انداز بھی ہے اور اُس سے متاثر بھی اور اس لئے اس کو فطری طور پر مدنی الطبع تسلیم کر لینا بے دلیل نہیں ہے۔

نیز "فرد" اپنی ہر متعلقہ شے مثلاً خوراک، لباس، مکان، علم، خُلق غرض زندگی کے ہر شعبہ میں جماعت کا محتاج نظر آتا ہے۔ اور اگر اُس سے وہ تمام علائق حذف کر دیئے جائیں جو جماعت کی بدولت اُس کو حاصل ہوتے ہیں تو پھر اُس کے پاس کچھ بھی باقی نہیں

رہ جاتا۔ بلکہ اُس کا جسم، عقل، اور خُلق جیسے اہم عطیات بھی "خالقِ کائنات نے" اُس کو جماعتی علائق کے لئے ہی عطا فرمائے ہیں اور یہ سب جماعتی زندگی ہی کے اثرات ہیں۔

اور یقیناً "ابن طفیل" نے اپنے رسالہ "حیّ بن یقظان"[1] میں بہت سخت غلطی کی ہے جو یہ بیان کیا کہ۔

"حیّ نے ـــــ فکر و غور کے ذریعہ ـــــ کائنات کے بھید خود بخود معلوم کئے اور الٰہیات کے باریک مسائل کو بذاتِ خود حل کر لیا"

ابن طفیل، نے یہ خیال نہ کیا کہ یہ "مسائل" بغیر سیکھے نہیں آ سکتے اور تعلیم و تعلم (اجتماعی زندگی) کے بغیر ناممکن ہے۔ بعینہٖ اسی غلطی میں "دلیفو" اپنی کتاب رونبسن کروسو میں مبتلا ہوا اور سخت ٹھوکر کھائی۔ اس لئے کہ جس طرح ایک عضو جب جسم سے کٹ کر الگ ہو جاتا ہے تو بیجان ہو جاتا ہے "مثلاً ہاتھ کا جسم سے الگ ہو جانا یا پتہ کا درخت

---

[1] ابن طفیل اندلس کا مشہور فلسفی ہے ۵۸۱ھ میں وفات پائی۔ اُس نے "حیّ بن یقظان" کا ایک قصہ لکھا ہے اور قصہ کا ہیرو "حیّ" کو بنایا ہے "حیّ" ایک ایسے جزیرہ میں آباد تھا جہاں کوئی انسان موجود نہ تھا اور کسی دوسرے جزیرہ سے بھی اُس کا تعلق نہ تھا، اُس نے اپنے عقل کے زور سے منطقی بحثیں پیدا کیں اور بسیط مرکب تک پہنچنے کو حل کیا حتیٰ کہ وہ "اللہ تعالیٰ" کے اعتقاد تک پہنچ گیا، اس قصہ سے ابن طفیل کا مقصد "شریعت" اور "عقل" کے درمیان مطابقت دینا ہے اس کتاب کا ترجمہ لاطینی میں کیا گیا اور ۱۶۷۱ء میں ــــ یہ ترجمہ سامنے آیا۔ اور بعد میں اُسی کے قدم بقدم انگریزی مصنف "دلیفو" نے بھی ایک فرضی قصہ تصنیف کیا، اور اپنی کتاب کا ہیرو "رابنسن کروسو" کو بنایا۔ رابنسن کا جہاز ایک جزیرہ میں جاکر ٹوٹ گیا۔ اور وہ تنہا اس میں رہنے سہنے لگا، اور پھر اُس نے اپنی عقل کے زور سے بہت امور کو حاصل کیا۔

سے جُدا ہو جاتا، اِسی طرح انسان جب اپنی "جماعت واجتماعیت" سے الگ ہو جاتا ہے تو فنا ہو جاتا ہے اور اُس کی کوئی قیمت نہیں رہتی، کیونکہ انسان کے اعمال، اغراض اور عادات، کی "جماعتی زندگی کے بغیر" کوئی قیمت ہی نہیں ہے۔

بنا بریں "سچائی" کا خیر ہونا اور "جھوٹ" کا شر ہونا اُس وقت تک کوئی قدر و قیمت نہیں رکھتا جبتک کہ وہ ایسے انسان سے وابستہ ہو جو جماعتی زندگی بسر کرتا ہے، اور اگر یہ نہیں تو پھر کوئی خیر، "خیر" نہیں اور کوئی شر "شر" نہیں ہے اور اگر اس سے بھی زیادہ گہری نظر سے کام لیا جائے تو معلوم ہو جائیگا کہ اگر انسان "جماعتی زندگی" سے الگ رہنا بھی چاہے تو یہ اس کے امکان سے باہر ہے۔ اور اگر وہ جماعتی زندگی سے خود کو جُدا کرے تو موت و حیات میں ہر قسم کے تعاون سے محروم ہو جائے گا۔

فرد پر جماعت کی فضیلت کے لیے یہ مختصر مگر شافی بحث حقیقت کی آئینہ دار ہے اور ان دونوں کے باہمی روابط و علائق کی تفصیل کی ذمہ دار، لہٰذا افراد کے لئے ازبس ضروری ہے کہ وہ جماعت کی فلاح و خیر کی سعی میں تا بمقدور گامزن رہیں اور اُسکے احسانات کا نعم البدل دینے کے لئے ہمہ تن سرگرم عمل نہیں۔

قانون اور رائے عامہ جماعت پر "قانون اور رائے عامہ" بہت زیادہ اثر انداز ہوتے ہیں، وہ لوگوں کو حد سے متجاوز ہونے، اور خواہشاتِ نفس کو جرأت بیجا کرنے، سے باز رکھتے ہیں اور ایسے اعمال کا خوگر بناتے ہیں جو اکثر "جماعتی ذمہ داریوں" کے محافظ ثابت ہوں، عوام ان دونوں کی موافقت اول سزا کے خوف سے کرتے ہیں اور پھر یہی خوف آہستہ آہستہ "عادت" میں تبدیل ہو جاتا ہے اور پھر عادت کے بعد اُن میں یہ شعور پیدا ہو جاتا ہے کہ یہ کام اس لئے کرنا چاہئے کہ "خیر" ہے اور انسان کا مطمح نظر تو اس سے

بھی بلند ہے۔

قانون اور رائے عامہ کا اثر جماعت پر جس طرح پڑتا ہے بہتر ہے کہ اس کو جدا جدا بیان کر کے مسئلہ کی حقیقت کو زیادہ صاف اور واضح کر دیا جائے۔

قانون | جماعت کے لئے "قوانین" اس لئے وضع کئے جاتے ہیں کہ افراد جماعت میں عدل و انصاف کو نمایاں کریں۔ اور اُن کے امتثال سے افرادِ جماعت میں انفرادی و جماعتی حقوق و فرائض کا صحیح احساس پیدا ہو اس لئے یہ قوانین لوگوں کی رضا و عدم رضا سے بے نیاز ہو کر اپنے اوامر و نواہی نافذ کرتے ہیں۔ البتہ ایسی وحشی قوم جو قوانین کی پابندیوں سے ناآشنا ہو اُس کے لئے جماعتی قوانین کی افادیت نمایاں نہیں ہونے پاتی کیونکہ وحشی اقوام اس قسم کی پابندیوں کو بہت کم برداشت کرتے ہیں لیکن جب کوئی قوم حکیمانہ حیات اور اخلاقی زندگی کے بام عروج کو پہنچ جائے تو پھر اس کے لیے یہ قوانین کوئی اہمیت نہیں رکھتے کیونکہ حقوق و فرائض کا صحیح احساس اور احساس کے مطابق عمل اُن کے لئے جزوِ حیات بنجاتا ہے مگر کوئی قوم اس رفیع مرتبہ تک نہیں پہنچی کہ وہ قانون کے قبول اثر سے بے نیاز ہو چکی ہو۔

اور جبکہ قوانین وضعی کا یہ حال ہے کہ وہ وقت اور حالات کے تابع ہوتے ہیں اور مقتضیات وقت کا مظہر بنتے ہیں تو از بس ضروری ہوگا کہ نئے حالات اور نئی کیفیات کا اگر تقاضا ہو تو جدید قوانین وضع کئے جائیں اور اگر سابق حالات میں کسی قسم کا تغیر پیش آجائے تو گذشتہ قوانین میں اس تغیر کے مطابق تبدیلی بھی کرنی پڑے گی۔

مثلاً اس زمانہ میں موٹر سے چلنے والے "جہاز" تیار ہو گئے ہیں جن کا وجود اگلے زمانہ میں نہیں تھا اس لئے اُن سے زندگی میں ایک نیا انقلاب پیدا ہو گیا ہے اور ساتھ ہی اُن

کے بارہ میں نئے قسم کے خطرے بھی رونما ہوگئے ہیں، لہٰذا حاجت ہوئی کہ ان خطرات کو دور کرنے کے لئے ایسے قوانین بنائے جائیں جن کی رو سے "جہازوں کا رجسٹرڈ ہونا، ان کی رفتار کی مقدار معین کرنا، اور کپتان کو اجازت نامہ دینا وغیرہ امور کو ضروری قرار دیا جائے

اسی طرح بجلی اور بھاپ کے نئے نئے آلات کی ایجاد نے ہماری اجتماعی زندگی میں نئے نئے تغیرات پیدا کر دیے ہیں اور اُن کی وجہ سے ہم جدید قوانین کی وضع پر مجبور ہیں، چنانچہ آج اونٹوں کی جگہ "ریل" نے آلی اور ہوائی چکیوں کی جگہ "انجن چکیوں" نے لے لی، اور ٹیلیفون، ٹیلیگراف، وغیرہ ایجاد ہوگئے اور ان تمام چیزوں نے معاملات کو دوسری ہی شکل میں تبدیل کر دیا ہے، حتیٰ کہ بہت سی وجوہ سے زمانۂ سابق اور زمانۂ حال کے معاملات میں عظیم الشان مادی اختلاف پیدا ہوگیا ہے، لہٰذا اس کے نتیجہ میں لازمی طور پر جدید قوانین وضع کرنے کی ضرورت پیش آئی اور وہ وضع کیے گئے بلکہ بسا اوقات فقط لوگوں کے افکار و خیالات کی تبدیلی ہی سے جدید قوانین کی ترتیب کی ضرورت پیش آجاتی ہے مثلاً یورپ کی اقوام پر ایک ایسا زمانہ گذرا ہے جب وہ تعلیمی مسئلہ کو شخصی مسئلہ سمجھتی تھیں لہٰذا والدین خود مختار تھے کہ اولاد کو تعلیم دیں یا نہ دیں۔ پھر اُن کے افکار و خیالات میں تبدیلی پیدا ہوئی اور اُنھوں نے تعلیم کے رواج عام کی ضرورت کو محسوس کیا، اور اُن کا یہ اعتقاد ہوگیا کہ مسئلہ تعلیم "جماعتی مسئلہ" ہے شخصی مسئلہ نہیں ہے اسی بنا پر بہت سی اقوام نے ایسے جدید قوانین بنائے جن کے ذریعہ سے تعلیم "جبری اور مفت" کر دی گئی[1]۔

---

[1] یورپ کی بیداری سے صدیوں پہلے ایک ربانی آواز عرب کی سرزمین سے یہ اعلان کر چکی ہے طلب العلم فریضۃ علیٰ کل مسلم ومسلمۃ۔ ہر ایک ایماندار مرد و عورت پر علم سیکھنا فرض ہے اور اسی لیے اسلام کے علم الاخلاق میں تعلیم کا مسئلہ "جماعتی مسئلہ" ہے شخصی اور انفرادی نہیں۔

یہ تمام مثالیں جدید قوانین اور نت نئے آئین کے متعلق تھیں۔ لیکن تبدیلی قانون کا معاملہ تو ہمارا روز کا مشاہدہ ہے۔ آئے دن یہ ہوتا رہتا ہے کہ وضعی قوانین کی جو دفعات آج کے حالات کے مناسب بنائی گئی تھیں کل کے حالات کے لئے وہ غیر موزوں قرار پاتی، اور تبدیل ہو کر دوسری دفعات اُن کی جگہ لے لیتی ہیں، آئین ساز جماعتوں کے بائی لاز (ثانوی قوانین) اور "ایمینڈمنٹ" (ترمیمات) اسی تبدیلی کی رہین منت ہیں۔

یہ ہیں وہ اسباب جن کے پیش نظر اس دعویٰ کی صداقت ظاہر ہوتی ہے کہ دنیا میں وضعی قوانین درحقیقت اجتماعی حالات کی تبدیلی اور انسانی ترقی کے درجات کے محتاج ہیں اور کسی حکومت کے لئے بھی یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ ایسے قوانین وضع کر دے جو مختلف زمانوں اور مختلف حالات و مقتضیات کے لئے یکساں اور غیر متبدل ہوں[1]۔

قانون اور آزادی سطحی نظر میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ قوانین شخصی آزادی کو مقیّد کرنے کے لئے بنائے جاتے ہیں، اس لئے کہ ایک شخص کل تک کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے میں آزاد تھا لیکن قانون نے اُس کو ایک خاص دائرہ میں جکڑ دیا کہ اگر اُس کا خلاف کرے گا تو سزا پائیگا تو یہ آزادی نہیں ہے بلکہ سلب آزادی ہے۔

لیکن باریک بینی سے اگر کام لیا جائے تو یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ "قانون" آزادی تک پہنچنے کا بہترین وسیلہ ہے نہ کہ آزادی سلب کرنے کا آلہ، اس لئے کہ ایک وحشی انسان کی زندگی

---

[1] یہ حیثیت تو صرف قانونِ الٰہی (قرآنِ عزیز) ہی کو حاصل ہے جو اپنے اساسی اصول و قوانین کے اعتبار سے قطعی غیر متبدل اور ابدی ہے البتہ زمانہ کی نئی نئی جزئیات اور نئے نئے حوادث کے حل کے لئے علماءِ علومِ الٰہی کو مجاز بناتا ہے کہ وہ ان غیر متبدل اصولوں کی روشنی میں حوادث یومیہ و زمانیہ کے متعلق احکام اور فیصلے صادر کریں

"جو قانونی پابندیوں سے آزاد ہے" "سخت خطرہ میں رہتی ہے، اور اُس کو اپنے نفس کی حفاظت کے لئے سخت توجہ کرنی اور انتہائی پریشانی اُٹھانی پڑتی ہے لیکن شہری انسان اپنی زندگی کی حفاظت میں کسی خاص توجہ کا محتاج نہیں ہوتا اور اُس کے قویٰ ہمہ وقت آمادہ رہتے ہیں کہ اُس کے نفس کو علم کی تحصیل میں معراج ترقی کی طرف لے جائیں، کیونکہ قانون کی قوت اُس کی حفاظت کرتی ہے۔

پس قانون، اگرچہ فرد پر فی الجملہ پابندی عائد کرتا، اور دوسروں کے حقوق کی حفاظت کو اُس پر لازم کرتا ہے، اور عدم امتثال کی شکل میں سزا بھی دیتا ہے لیکن اسی طرح دوسروں پر بھی اس کے حقوق کی حفاظت کو ضروری قرار دیتا، اور اُن پر بھی اسی طرح فی الجملہ تنگی لاتا ہے پس اگر اس پابندی سے یہ نظر آتا ہے کہ قانون کی حدود سے باہر انسان آزاد ہے اور حدود کے اندر مقید، تو ہمیں اس سے انکار نہیں ہے کہ قانون، انسان کو بعض اعمال سے ضرور باز رکھتا، اور اُس کی آزادی کے کچھ حصہ پر بندش لگاتا ہے لیکن قانون کی بدولت جس قدر اُس کو آزادی نصیب ہوتی ہے وہ اُس آزادی سے کہیں زیادہ قیمتی ہے جو قانون سے بالاتر ہو کر اُس کو حاصل ہوتی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ انسانوں کی جو جماعت بھی ترقی پذیر ہے وہ اپنے لئے قوانین بنانا ضروری سمجھتی ہے تاکہ اُن کے حالات کی تنظیم، اور اُن کی آزادی کی حفاظت ہو سکے اور ان کی عملی زندگی میں آسانی بہم پہنچ سکے، اور اس طرح وہ اس آزادی سے کہیں زیادہ آزادی حاصل کر لیتی ہے جو قانون کی پابندی میں اُس سے کم ہو جاتی ہے۔

مثلاً "قانونِ تعمیرات" حدودِ کارپوریشن کے اُس باشندہ پر عائد اور نافذ ہے جو تعمیر کرنا چاہتا ہے، یہ کہ وہ پہلے باہر کی حدود متعین کرے اور پھر "کارپوریشن" سے اجازت

حاصل کرے تب وہ مکان تعمیر کرائے۔

پس اگر یہ قانون نہ ہوتا تو شارع عام، اور کوچوں، گلیوں کا کوئی نظم و انتظام نہ ہو سکتا اور لوگوں کو اپنی اغراض و مصالح کے لئے چلنا پھرنا دشوار ہو جاتا، مگر جب یہ قانون وضع ہوگیا تو اگرچہ اس نے تعمیرات کے بارہ میں لوگوں پر پابندی عائد کر دی اور ایک گونہ آزادی بھی سلب ہوگئی۔ لیکن اس کے مقابلہ میں آمد و رفت کی سہولت، راستوں کی وسعت اور خوبصورتی، کاروبار میں نظم کے ساتھ ترقی اور شہری دلکشی، اس محدود پابندی کا بہترین نعم البدل ہے۔

قانون کا احترام گذشتہ زمانوں میں جن اقوام کی حکومت کا مدار جبر و استبداد پر تھا ان کے یہاں واضع قانون یا بادشاہ ہوتا تھا یا ایک چھوٹی سی قابض جماعت، دراصل ان ہی کی مرضیات کا دوسرا نام قانون تھا اور قوم کی رضا یا عدم رضا کا اس میں مطلق دخل نہیں ہوتا تھا۔ اس کے برعکس "شورائی اقوام" میں وضع قانون ایک باخبر جماعت (سلیکٹ کمیٹی) کے سپرد کیا جاتا ہے اور پھر وہ اس کو پارلیمنٹ میں پیش کرتی ہے اور پارلیمنٹ (مجلس نائبین) کے ارکان کو قوم اپنی آزاد رائے سے منتخب کرتی ہے تاکہ وہاں کی رائے کی صحیح صحیح نمایندگی کریں۔

اور جب ارکان اس کو منظور یا نامنظور کرتے ہیں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اس کو قوم نے منظور یا نامنظور کیا ہے۔ اور جب کوئی قانون پارلیمنٹ میں پیش ہوتا ہے تو رائے شماری ہوتی ہے، پس اگر اکثریت اس کی جانب ہوگئی تو وہ قانون منظور ہو جاتا ہے، اس لئے کہ پارلیمنٹ کی اکثریت کے معنی قوم کی اکثریت کی موافقت کے ہیں لہذا قوم کا بہت بڑا حصہ اس قانون کے سامنے جھک جاتا، اور اس کا احترام کرتا ہے، کیونکہ انھوں نے

ہی اُسکو بنایا ہے اور وہ ان کے ارادہ کی تعبیر ہے، لیکن وہ افراد جو اُس کے مخالف ہوتے ہیں اُن میں سے بہت سے تو رضا و رغبت سے اُس کو تسلیم کر لیتے ہیں، اور جو بعض تسلیم نہیں کرتے تو اُن پر جبراً اُس کا نفاذ کر دیا جاتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ ہر ایک قوم نے اپنے قانون کی حمایت کے لئے پولیس، محکمے، حکام اور اُن سزاؤں کا احاطہ قائم کر رکھا ہے جو مخالفین قانون پر عائد کی جاتی ہیں اور قوانین میں سب سے بہتر وہ "قانون" ہے جو رائے عامہ یا اکثریت کی رائے کا آئینہ دار ہو، جس طرح سب سے بہتر قانونی پابندی وہ ہے جو رضا و رغبت اور اپنے اختیار و ارادہ سے ہو اس لئے کہ حقیقت میں یہ پابندی نہ تو انسانی آزادی کو سلب کرتی ہے، اور نہ مخالفت کے لئے اُسے لایعنی اور بیہودہ بننے دیتی ہے لہٰذا از بس ضروری ہے کہ ہم قانون کی "عزت" اور اُسکی "اطاعت" کریں اس لئے کہ یہ انسانوں کے لئے مفید ہے، اور اُن کے ہاتھ سے گئی ہوئی آزادی سے بہت زیادہ آزادی عطا کرتا ہے۔ اور قانون کی خلاف ورزی میں قوم کی لئے بہت زیادہ نقصان اور خطرہ ہے۔

بہت سے انسان جب کسی قانونی معاملہ میں اپنا ذاتی نقصان دیکھتے ہیں تو اپنے دل میں قانون کی مخالفت، اور اُس کی زد سے محفوظ رہنے کا طریقہ سوچتے رہتے ہیں، اور یہ روز مرہ کی زندگی میں اکثر لوگوں کو پیش آتا رہتا ہے، مثلاً بعض آدمی اپنے سامان کو ریلوے کے محصول سے بچانے کے لئے چھپانے کی کوشش کیا کرتے ہیں، اور اپنے اس عمل کو امر حق ظاہر کرنے کے لئے کہا کرتے ہیں کہ قانون ہم پر ظلم کرتا ہے، انصاف یہ تھا کہ محصول کی یہ معین مقدار صرف تاجروں سے وصول کی جاتی، ہمارے پاس اتنی گنجائش کب ہے، اور ہم تو اپنی ضرورت سے زیادہ سامان نہیں لئے جا رہے جو محصول کے بار کو برداشت کریں یا یوں کہتے ہیں،

کہ ریلوے ملازمین کا یہ فرض ہے کہ وہ نگرانی کریں کہ معین تعداد سے زیادہ کون سامان لئے جا رہا ہے، قانون نے ہمارے ذمہ یہ ڈیوٹی مقرر نہیں کی کہ ہم خود ریلوے ملازمین سے کہتے پھریں کہ ہمارے پاس محصول سے زیادہ سامان ہے۔

اور کبھی یہ حیلہ کرتے ہیں کہ ہم، حکومت سے زیادہ "پیسہ" کے محتاج ہیں، ہمارا تو اس "تھوڑے" میں بہت کام نکلے گا، اور حکومت کے خزانہ میں اگر یہ قلیل مقدار نہ پہنچی تو کچھ کمی نہیں آجائے گی۔

مگر غور کرنے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ یہ تمام باتیں بالکل بے وزن ہیں اس لئے کہ ہر شخص پر قانون کی "حمایت" فرض ہے، اور جب اُس نے یہ مان لیا کہ وہ اپنی قوم کا ایک حصہ ہے تو گویا اُس نے عہد و پیمان دیدیا کہ "قومی حکومت کے قوانین" کا نفاذ اُس پر واجب اور ضروری ہے۔

اس کے بعد اگر وہ قانون کو توڑتا ہے تو خود اپنی حکومت کے وقار کو صدمہ پہنچاتا ہے اور جب وہ ریلوے کے قانون کو توڑتا ہے تو دوسرے کو "شہری قانون شکنی" کا موقعہ دیتا اور تیسرے کو "تعزیری قوانین" کی مخالفت پر آمادہ کرتا ہے کیونکہ کچھ انسان اگر اس قانون کو ظالمانہ قرار دینے لگیں گے تو پھر اُس کا محفوظ رہنا مشکل ہو جائے گا، بلکہ ایک قانون کی مخالفت کر کے تمام قوانین کی مخالفت کے لئے دوسروں کو دعوت و ترغیب دیتا ہے اور اس کے جو کچھ نقصانات ہیں وہ ظاہر ہیں۔

پر سب سے زیادہ باطل اُس کا یہ دعویٰ ہے "کہ ریلوے ملازمین کے ذمہ ہے کہ میرے محصول لگنے والے مال کو دیکھیں خود میرے ذمہ یہ ڈیوٹی نہیں ہے" اس لئے کہ ہر شخص بے پیسہ آدمی کو ذلیل و حقیر سمجھے گا جو کسی ہوٹل میں کھانا کھانے جائے اور آنکھ بچا کر کچھ کھانا اپنے

تھیلے میں چُرا کر رکھ لے، اور جب اُس کی اس حرکت کو ذلت سے دیکھا جائے تو کہنے لگے کہ مالک ہوٹل نے میری نگرانی کیوں نہ کی، میرا فرض نہ تھا کہ میں اُس کو بتاتا کہ چوری کر رہا ہوں۔

اسی طرح حکومت کی واجب رقم کے مقابلہ میں اُس کی مالداری کو پیش کرنا بھی صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اگر کوئی دائن مالدار ہو تو قرض دار کا یہ فرض نہیں ہے کہ اُس کی دی ہوئی رقم کو ہضم کر جائے۔

نیز حکومت کے خزانہ کی "بہتات" بھی تو ان ہی رقوم کے جمع ہونے سے ہوتی ہے پس اگر ہر شخص کے لئے یہی وجہ جواز نکل آئے تو حکومت دیوالیہ ہو کر رہ جائیگی، اور اس طرح وطنی حکومت خود اپنے ہی ہاتھوں بربادی کی بھینٹ چڑھ جائے گی۔

اطاعتِ قانون پر جو امور آمادہ کرتے ہیں اُن میں سے ایک "وسعتِ نظر" بھی ہے انسان کو فقط اپنے مخصوص حالات ہی کو نہیں دیکھنا چاہیئے بلکہ اس پر بھی نظر رکھنی چاہیئے کہ "قانون" اور "حکومت" کس لئے ہیں؟ دونوں کا کیا فائدہ ہے؟ اور یہ کہ میری ہی طرح اگر اور آدمی بھی ایسا ہی کرنے لگیں تو قانون کی حیثیت کیا رہ جائے گی؟

یہ کوئی اچھی بات نہیں ہے کہ آدمی اپنے ہی بنائے ہوئے قانون کی خلاف ورزی اختیار کرے بلاشبہ اُس کو خود بھی ایسا نہ کرنا چاہیئے، اور دوسروں کو بھی ایسا نہ کرنے دینا چاہیئے اس لئے کہ وہ قوم کا ہی ایک فرد ہے، پس جو اُس کے لیے درست ہو سکتا ہے وہ ساری قوم کے لئے بھی جائز ہوگا، اور جو اُس کے لئے ممنوع ہے وہ تمام قوم کے لئے بھی ممنوع رہے گا۔

البتہ اگر کوئی قانون اُس کی نگاہ میں قوم کے لئے نقصان دہ اور تباہی کا باعث ہے اور اس کا تبدیل کرانا ضروری ہے تو اُس کے لئے مختلف طریقے ہیں جو اُن میں سے مناسب سمجھے اختیار کرے۔

مثلاً "اسمبلی" یا "کونسل" میں ایسی تجویز رکھنا جس میں تفصیل کے ساتھ موجودہ قانون کا نقص ظاہر کیا گیا ہو اور اُس کی تبدیلی پر زور دیا گیا ہو۔ اور اخبارات میں مضامین لکھنا اور اسی طرح کے دوسرے ذرائع اختیار کرنا، لیکن قانون کی تبدیلی کی جدوجہد کے زمانہ میں یہ امر بس ضروری ہے کہ اُس کا احترام، اور اُس کی اطاعت کی جاتی رہے،

اس سلسلہ کی بہترین مثال، "جون ہمپڈن" کا واقعہ ہے "جو شارل اول ۱۶۳۶ء کے زمانہ میں انگریزی پارلیمنٹ کا ممبر تھا"

شارل کو روپیہ کی سخت ضرورت تھی اس لئے اُس نے پارلیمنٹ سے اجازت حاصل کئے بغیر، پبلک پر ٹیکس لگا دیا اور شاہی طرفداروں نے دلیل پیش کی کہ قدیم رسم کے مطابق بادشاہ کو ایسا کرنے کا اختیار حاصل ہے، اس پر ارکانِ پارلیمنٹ نے احتجاج کیا اور ثابت کیا کہ بادشاہ ان معاملات میں ہرگز آزاد نہیں ہے بلکہ پارلیمنٹ کے احکام کا پابند ہے

جب ٹیکس وصول کرنے والے "ہمپڈن" کے پاس پہنچے اور حسبِ قانون ٹیکس کا مطالبہ کیا تو اُس نے کہا کہ کسی قانون کی رو سے مجھ پر یہ ٹیکس عائد نہیں ہوتا اور تمہارا مطالبہ "غیر قانونی" ہے۔

آخر معاملہ محکمۂ عدالت تک پہنچا، اور بارہ جج اس قضیہ کے فیصلہ کے لئے مقرر ہوئے ان میں سے آٹھ نے "بادشاہ کے حق میں فیصلہ دیا، اور اقلیت نے ہمپڈن کی موافقت کی لہٰذا ہمپڈن نے قانون کے سامنے سرِ تسلیم خم کر دیا اور ٹیکس کا مطالبہ اس لئے ادا کر دیا کہ اب اس کی حیثیت "قانونی" ہو چکی تھی، مگر ساتھ ہی اُسے یہ یقین تھا کہ یہ قانون غیر منصفانہ ہے اس لئے اُس کی تبدیلی کے لئے کوشش شروع کر دی۔

اور جب "ہمپڈن" نے یہ دیکھا کہ "بادشاہ" اور اُس کے "مددگار" قانون کے

باہر جاتے ہیں، اور غیر منصفانہ قوانین بنانے میں اقدام کرتے ہیں تو اُس نے رائے عامہ کو اپنے موافق بنانے، اور جس چیز کو ظلم جانتا تھا اُس کو تبدیل کرانے، کی انتہائی سعی کی، اور اسی کوشش میں وہ ۱۹۴۳ء میں قتل کر دیا گیا۔

بسا اوقات انسان اس حیص بیص میں پڑ جاتا ہے کہ قانون کی حمایت کروں یا لطف محاورہ؟ اور یہ اکثر ایسے موقع پر پیش آتا ہے جب عقل، اور طبعی رجحانات کے درمیان تصادم ہوتا ہو مثلاً ایک کانسٹبل پر کسی مصیبت کے وقت ایک شخص نے حسن سلوک کرتے ہوئے مصیبت سے چھٹکارا دلایا تھا اب وقت نے ایسی صورت پیدا کر دی کہ اُس کے محسن کو کسی جرم کی پاداش میں گرفتار کئے جانے کا حکم ہوا اور یہی کانسٹبل اُس کی گرفتاری پر متعین کیا گیا تو اب یہ تقاضائے بشریت اس کانسٹبل کی عقل اور اُس کے جذبات و طبعی رجحانات میں تصادم پیدا ہو جاتا ہے ایک طرف عقل "ادائے فرض" کا حکم دیتی ہے اور دوسری جانب جذبہ اور رجحانِ طبعی محسن پر دست درازی سے باز رکھنے کی دعوت دیتے اور حسن سلوک پر برانگیختہ کرتے ہیں۔

لیکن کافی غور و فکر کے بعد ایک منصف و عادل کو یہی فیصلہ کرنا پڑے گا کہ کانسٹبل کو ادائے فرض کرنا چاہئے اور محسن مجرم کی گرفتاری میں پس و پیش درست نہیں ہے اس لئے کہ کانسٹبل نہ قانون کا مالک ہے اور نہ اُس کا واضع و شارح نیز اُس نے عہدہ کا چارج لیتے ہوئے یہ عہد کیا ہے کہ وہ قانون کا احترام بھی کرے گا اور اس کا امتثال بھی اور جماعتی فلاح و رفاہ کو ذاتی خیر و نفع پر مقدم رکھے گا پس جبکہ اُس کا محسن قانون کی نگاہ میں مجرم قرار پا گیا تو اس کا احسان ایک لمحہ کے لئے بھی ادائے فرض کے لئے مانع نہیں ہو سکتا اور ذاتی فلاح و بہبود جماعتی

نفع وخیر کے مقابلہ میں نہیں لائی جاسکتی اور کسی مجرم و ملزم کا صاحب مروت و احسان ہونا جرم کی سزا سے نہیں بچا سکتا لہٰذا کانسٹبل کو طبعی رجحان و جذبہ کے خلاف اپنے محسن کو گرفتار کرنا پڑے گا۔

اور اسی سلسلہ کی کڑی یہ ہے کہ اکثر اوقات "قانون" امراض میں مبتلا اشخاص سے متعلق صحت کی خاطر اعلانات و اطلاعات اور قیود بہم پہنچاتا ہے تاکہ دوسرے لوگ احتیاط اختیار کریں اور وہ مرض تندرستوں میں بھی وبائی شکل میں نہ پھیل جائے۔ مگر لبسا اوقات شفقت اور محبت اس قانون کی مخالفت پر آمادہ کرتی ہے لیکن وسعتِ نظر کے ساتھ غور کیا جائے تو اقرار کرنا پڑے گا کہ اس قانون کی اطاعت ہی مفید ہے۔[1]

---

[1] فلسفی اخلاق اور اسلامی اخلاق میں اس موقعہ پر ایک حدِ فاصل ہے اسلام کسی ایسے قانون کا احترام جائز نہیں رکھتا اور اس کو اخلاق کا درجہ نہیں دیتا جو انسانی اخوت، خاندانی محبت و مودت اور عام شفقت کی بنیاد کو نقصان پہنچاتا یا مٹاتا ہو، مثلاً وبائی امراض یا متعدی امراض میں لوگوں میں مرض کے لگ جانے کے خوف سے اگر قانون یہ عام جذبہ پیدا کرنے کا سبب بنتا ہو کہ مریضوں کی عیادت بیماروں کی تیمارداری، مُردوں کی تجہیز و تکفین، ادائگی نمازِ جنازہ وغیرہ مذہبی اور اخلاقی امور قطعی مفقود ہو جائیں، اور نہ کوئی کسی کے رنج والم کا شریک رہے اور نہ مصیبت و تکلیف کا رفیق تو اسلام کی نظر میں احتیاطی تدابیر اُسی حد تک قابلِ عمل ہیں کہ مسطورہ بالا حالات و کوائف میں اُن حقوق و فرائض میں کوتاہی نہ ہو جو اولاد کے والدین پر اور والدین کے اولاد و برادر درجہ بدرجہ رشتہ داروں، عزیزوں، پڑوسیوں بلکہ مذہبی رابطوں اور عام انسانی بھائی چارہ کے اعتبار سے ایک دوسرے پر واجب ہیں کہ مصائب و آلام میں ایک دوسرے کے مددگار رہیں، اور اخوت و شفقت کا ثبوت دیں۔

اور اگرچہ ان امراض کے بارہ میں احتیاطی تدابیر کا استعمال اس لئے ضروری ہے کہ اپنی جان کی حفاظت بھی ایک اہم فریضہ ہے تاہم جس طرح جماعتی خدمت کے لئے کبھی اپنی محبوب (بقیہ حاشیہ بر صفحہ ۲۸۳)

بہرحال ایسے مواقع میں اصل فرض یہی ہے کہ عقل کے فیصلہ پر کاربند ہوا جائے اور جذبات ورجحانات کی باگ کو ایسا ڈھیلا نہ چھوڑ دیا جائے کہ وہ انسان پر مسلط ہو جائیں اور مجبور و مغلوب کرلیں

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۸۲) جان کی قربانی تک کر دینا "اخلاقی برتری" کا ثبوت ہے اسی طرح بیان کردہ اجتماعی حقوق کی حفاظت کی خاطر اپنی زندگی کا ایثار "بلندیٔ اخلاق کا بہترین نمونہ ہے۔

البتہ اگر بعض انسان ایسے کمزور فطرت اور ضعیف خلقت ہوں کہ وہ ان حقوق کی ادائیگی میں اس کا یقین رکھتے ہیں کہ جب وہ ایسا کرینگے مرض ان کو چمٹ جائیگا بلکہ بعض اوقات اس خوف و دہشت سے بغیر مرض ہی اُن کے مرجانے کا خوف ہو تو ان کے لئے یہی مناسب ہے کہ وہ عام احتیاطی تدابیر کے ساتھ اس قسم کے مریضوں سے قطعی الگ رہیں بشرطیکہ اخوت و محبت اور جماعتی فرائض کی ادا کا یہ سلسلہ دوسروں کے ذریعہ جاری رہے۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان ہی جیسے افراد کے لئے حکم دیا ہے

فِرَّ من المجذوم فرارك — جذامی سے اس طرح دور رہ جس طرح شیر

من الاسد (ترمذی) — سے بھاگتا ہے۔

حالانکہ صحیح روایات سے یہ ثابت ہے کہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجذوم کے ساتھ بیٹھ کر کھانا کھایا ہے۔ پس پہلا طرز زندگی "عزیمت" کہلائیگا اور دوسرا "رخصت" اس لئے اس قانونِ رخصت کو وسعتِ نظر کہنا غلط ہے بلکہ وسعتِ نظر "عزیمت" کے اندر مضمر و مستور ہے

پس ایسا قانون جو احتیاطی تدابیر کے نام سے باہمی محبت و اخوت، مروت و حسن سلوک اور اخلاقی تعاون سے باز رکھتا ہو اخلاق کے "کردار" میں شمار کرنے کے لائق نہیں بلکہ لائق استہزاء و قابل استرداد ہے۔

رائے عامہ انسان کو اکثر رائے عامہ، اعتقادِ عام، اور عرفِ عام، میں دھوکا ہو جاتا، اور وہ ان کے درمیان فرق کرنے سے عاجز نظر آتا ہے اس لئے ان کے درمیان امتیاز اور اُس کی تنقیح از بس ضروری ہے۔

اگر کسی جماعت میں کسی عقیدہ کی اشاعت ہو، اور عام طریقہ سے افرادِ قوم بغیر بحث و مناظرہ اور درس و تدریس کے اس کو اختیار کر لیں اور یہ کہیں

قالوا إنّا وجدنا آباءنا على أمّةٍ — مشرکین کہتے ہیں کہ ہم نے اپنے باپ دادوں
وإنّا على آثارهم — کو ایک "خیال" پر پایا ہے اور ہم انہی کے
مقتدون — نقشِ قدم پر چل رہے ہیں۔

تو اس کو "اعتقادِ عام" کہتے ہیں۔

اور اگر کوئی قوم، کسی کام کی ایسی عادی ہو گئی ہو کہ اُس کے افراد سے بغیر سوچے سمجھے وہ کام سرزد ہوتا رہتا ہو تو اُس کا نام "عرفِ عام" ہے۔

اور اگر کسی جماعت میں کوئی مسئلہ درپیش ہو، اور اُس کے افراد اُس کی تحقیق و جستجو کریں اُس کو آزمائیں، اور اُس کو پرکھیں، اور پھر اُس کے بارہ میں ایک حکم پر متفق ہو جائیں تو اُس کو "رائے عامہ" کہا جاتا ہے۔

پس اُس وقت تک کسی شے کو "رائے عامہ" نہیں کہا جا سکتا جب تک کہ اُس کی ابتدا شک و شبہ کے ساتھ اس طرح نہ ہوئی ہو کہ اول وہ جانچ اور پرکھ کے لئے پیش ہو، پھر اُس کی صحت پر دلائل قائم ہوں اور بعد میں قوم کے افراد اس پر متفق ہو جائیں۔

اگرچہ یہ ایک بدیہی بات ہے کہ قوم کے تمام افراد اس کی "جانچ" اور پھر اُس پر "حکم" کے متعلق ہم آہنگ اور یک رائے نہیں ہوں گے بلکہ بسا اوقات یہ بھی ہو گا کہ سب کے "نقد" اور "حکم"

دونوں کی نوبت بھی نہیں آئے گی۔ تاہم "رائے عامہ" اس بات کی ضرور طالب ہے کہ کسی دعوے کو بھی "قضیہ مسلّمہ" کی صورت میں اختیار نہ کیا جائے بلکہ اوّل اُس کو شک و شبہ کی گھاٹی سے دو چار ہونا چاہیئے، اور پھر معقول دلائل کے ساتھ اُس پر کوئی حکم لگایا جانا چاہیئے۔ متوسط عقل کے انسانوں کے لئے اسی حد تک ممکن ہے، اور اس جگہ پہنچکر اُن کی منزلِ تحقیق ختم ہو جاتی ہے۔

بہر حال رائے عامہ کی بنیاد، بحث و مباحثہ پر قائم ہے اور معاملہ کی ابتداء اس طرح ہوتی ہے کہ کسی مسئلہ میں اول ایک فرد یا ایک جماعت کے دل و دماغ سے ایک خاص خیال ظاہر ہوتا ہے اب دوسرے اشخاص اور جماعتیں اُس کی صداقت کو جانچتے اور پھر یا اقرار کرتے ہیں اور یا انکار اسی طرح جو بھی اُس کو دیکھتا ہے۔ اُس کے قبول یا عدم قبول کے متعلق دلائل پیش کرتا ہے اور اُس کو اپنا حق سمجھتا ہے اور اس طرح انکار و آراء میں اچھا خاصہ نزاع پیدا ہو کر مسئلہ کی خوب تحلیل اور عمدہ تجزیہ ہو جاتا ہے۔ آخر کار قوم کسی ایک خیال پر متفق و متحد ہو جاتی ہے اور اسی کا نام "رائے عامہ" ہے۔

یہی ایک طریقہ ہے جس سے فاسد عقائد کی بیخکنی ہوتی، صحیح عقائد کا قیام عمل میں آتا، اور کسی قوم میں صحیح نظر پیدا ہوتی ہے اور اُس قوم کی ترقی کے لئے غیر محدود راہیں کھل جاتی ہیں۔

کسی قوم میں "رائے عامہ" اُسی حد تک ترقی کرتی ہے جس قدر اُس کے اندر بحث کی آزادی، اور اُس کے افراد میں مسائل کی تنقیح کی قدرت اور مخالف رائے کے لئے وسعتِ قلب پائی جاتی ہو،

"رائے عامہ" پیدا کرنے کے لئے اخبار و رسائل، اور تقریر و تحریر، مناسب فضا مہیا کرتے ہیں، پس اگر اخبارات کو حسبِ مرضی لکھنے کی، اور مقرروں کو کہنے کی، آزادی حاصل ہے اور کوئی چیز اجتماعی مجالس، اور پریس کی آزادی میں حائل نہیں ہے تو اُس وقت بہت جلد "رائے عامہ"

پیدا ہو جاتی ہے اور اگر جائز آزادی پر پابندیاں عائد ہوں اور اڈیٹر اور مقرر گھبراتے ہوں کہ دل کی بات صاف صاف کہہ دینے سے یا اپنے اس منصب سے محروم ہو جائیں گے، یا جائدادیں ضبط کرا دیں گے، اور یا ذلت و رسوائی مول لیں گے تو ان حالات میں "رائے عامہ" بہت کم، اور نہایت مشکل سے پیدا ہوتی ہے۔

رائے عامہ کی قوت متمدن قوموں میں "رائے عامہ" کو جو قوت حاصل ہے وہ کسی دوسری شئے کو حاصل نہیں ہے، اُس کو وضع قوانین میں دخل ہے، حکمرانی میں دخل ہے، اداروں کے قیام میں دخل ہے، اور اسمبلیوں اور کونسلوں میں "جہاں رائے عامہ کی نمایندگی کی جاتی ہے" اور وزارت کے شکست و ریخت اور نصب و عزل تک میں دخل ہے

رائے عامہ کو افراد پر بھی بہت قوت حاصل ہے، اس لئے کہ انسان اپنے معاملات میں اکثر رائے عامہ سے متاثر ہوتا، اور اُس کو اہمیت دیتا ہے کیونکہ جب لوگ اُس کی تعریفیں کرتے اور اُس کے ساتھ حسن اعتقاد کا اظہار کرتے ہیں تو وہ مسرت محسوس کرتا، اور اگر اُس کی بُرائی کرتے یا اُس سے بدظن ہوتے ہیں تو دُکھ اور تکلیف پاتا ہے۔

اور یہ رائے عامہ ہی کی قوت ہے کہ عام طور پر "انسان" اپنے ماحول کی رائے کے سامنے سر تسلیم خم کر دیتا، اور اُن کی مرضی کے مطابق کام کرنے لگتا ہے اور اگر کبھی جرأت کر کے اس کی مخالفت کر بیٹھتا ہے تو بعض اوقات دل تنگ ہو کر کئے پر ندامت و شرمساری محسوس کرتا ہے۔ حتیٰ کہ بسا اوقات اپنی ہمت و شجاعت کھو بیٹھتا، اور جماعت کی رائے پر واپس آنے پر مجبور ہوتا ہے۔

مگر کیا یہ طریقہ صحیح ہے کہ ہر موقعہ پر رائے عامہ کی اطاعت کرنی چاہئے اور ماحول کی رائے کے سامنے سر تسلیم خم کر دینا چاہئے یہ یقین ہو کہ وہ سرتاسر غلط ہے اور کیا ہم کو مخالفت کا خوف اور مستقبل میں ندامت کا ڈر اس پر تنقید کرنے سے مانع ہونا چاہئے؟

ہم کو معلوم ہے کہ عام طور پر لڑکیوں کی تعلیم اور نوشت وخواند کو اچھی نظر سے نہیں دیکھا جاتا خواہ وہ تعلیم بہتر سے بہتر اور مفید سے مفید تر کیوں نہ ہو تو کیا قوم کی اس رائے کے مطابق یہ گوارا کر لینا چاہئے کہ اپنی لڑکی کو اپنی رائے کے خلاف جاہل رکھا جائے، اور اچھی سے اچھی تعلیم سے بھی اُس کو محروم کر دیا جائے۔ یا مثلاً آپ کی سیاسی رائے اپنی قوم کی عام رائے کے بالکل مخالف ہے اور اُس کی سعی ہے کہ آپ کو بھی اُسی راہ پر چلائے تو کیا آپ یہ گوارا کریں گے کہ "ضمیر کے مطابق" اپنی رائے کو ترک کر دیں اور قطعی غلط اور گمراہ کن سمجھنے کے باوجود قوم کی رائے کی پیروی کریں۔ یا رائے عامہ کی مطلق پرواہ کئے بغیر اپنی رائے پر عمل کریں گے؟

اس سوال کا صحیح جواب صرف ایک ہی ہے کہ آپ کو اپنی اور قوم کی رائے کے متعلق تمام وجوہ واسباب کو پیش نظر رکھ کر باریک بینی سے بحث ومباحثہ کرنا چاہئے اور مذاکرہ وتبادلۂ خیالات کے بعد اگر یہ صحیح اندازہ ہو جائے کہ قوم جو کچھ کہتی ہے میرے اپنے لئے اگرچہ مضر ہے مگر جماعتی زندگی کے لئے بہتر اور مفید ہے تو فوراً اپنی رائے ترک کر کے جماعت کی رائے (رائے عامہ) کو اختیار کر لینا چاہئے، اس لئے کہ شخصِ واحد کی "مصلحت" کبھی بھی کسی عمل کے خیر یا شر ہونے کا "پیمانہ" نہیں بن سکتی۔

اور اگر جماعت کی رائے قوم کے لئے مضر ہے تو اپنی رائے پر قائم رہتے ہوئے قوم کی رائے تبدیل کرانے کی سعی از بس ضروری ہے، اور مختلف کوششوں میں سے آخری کوشش یہ ہے کہ کھلے طور پر اُن کی رائے کی مخالفت کیجائے خواہ اس کی بدولت سخت سے سخت مصائب کا شکار ہی کیوں نہ بننا پڑے۔

اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ اب نہیں تو کچھ عرصہ بعد قوم اُس کے وزنی دلائل کے اعتراف پر مجبور ہوگی اور آہستہ آہستہ افرادِ قوم اس کے ہمنوا ہوتے جائینگے اور اس طرح قدیم رائے کی جگہ

"جدید رائے" اختیار کرے گی اور اگر ایسا نہ بھی ہوا تو کم از کم وہ اپنے ضمیر میں تو مطمئن رہ سکے گا۔

غرض ہم کو کسی طرح بھی زیبا نہیں ہے کہ ہم ندامت کے ڈر سے غلط اور باطل رائے کے سامنے سرِ تسلیم خم کر دیں اور ماحول کی اطاعت پر آمادہ ہو جائیں، اس لئے کہ بسا اوقات "انسان" ایک امرِ حق پر بھی ندامت محسوس کرتا ہے حالانکہ اس وقت ندامت کا اظہار قطعاً غلط اور بے محل ہوتا ہے۔

مثلاً ایک نیک آدمی اگر کبھی رند مشرب انسانوں کے درمیان پھنس جائے تو اُن کی محفل کے شغلِ شراب میں شریک نہ ہونے کی وجہ سے وہ ندامت سی محسوس کرتا ہے یہ بات تو کسی طرح بھی درست نہ ہوگی کہ وہ وقتی ندامت کے خوف سے اُن کے ساتھ شراب پینے لگے۔

ایسا بھی ہوتا ہے کہ انسان بغیر خطا کئے نادم ہوتا اور بغیر ارتکابِ جرم کے شرمندگی برداشت کرتا ہے، مثلاً بہرا ہونے، یا نابینا ہونے، یا کم نظر ہونے، یا زبان میں لکنت ہونے، یا اتفاق سے اُلٹا کپڑا پہن لینے کی حالتوں میں کبھی سُننے، دیکھنے، بات چیت کرنے، یا مجمع میں چلے جانے کے وقت ندامت اُٹھانی پڑتی ہے۔

علمِ اخلاق میں جہاں تک ندامت کی قدر و قیمت کا تعلق ہے تو یہ کہنا بیجا نہ ہوگا کہ حسبکہ اکثر و بیشتر خطا کاری ہی کی وجہ سے ندامت پیش آتی ہے مثلاً ادعاءِ صلاح و خیر کے باوجود شراب نوشی یا کذب بیانی کا انکشاف تاہم یہ مناسب نہیں ہے کہ اس ندامت میں غرق ہو کر رہ جائے اور اُس کے سامنے پست بن جائے اور پاداشِ جرم کا خوف ہر وقت سر پر سوار رہنے لگے مطلب یہ ہے کہ ندامت کا اثر اسی حد تک مناسب ہے کہ جرم سے تائب ہو جائے اور آئندہ ایسا نہ کرنے کا عزم صمیم کرے اس سے زیادہ ندامت میں غرق ہو جانے سے ہمت پست ہو جاتی اور مایوسی احاطہ کر لیتی ہے جو انسانی ملکات فاضلہ کے لئے مہلک جراثیم ہے تب ظاہر ہے کہ اگر ایک شخص کی

رائے "رائے عامہ" کے مقابلہ میں حق ہو تو اس کو ایک لحہ کے لئے بھی ندامت کے حرف سے اپنی رائے کو نہیں بدلنا چاہئیے۔

اس لئے کہ اگر ہر "صاحب رائے" مخالفت کے خوف سے اپنی رائے ظاہر کرنے سے ڈرنے لگتا تو دنیا کبھی یہ ترقی کر ہی نہیں سکتی تھی، اس دنیا کی ترقی تو دراصل اُن بہادروں اور بے جگروں ہی کے ہاتھوں ہوئی ہے جو وقت کی رائے عامہ کے خلاف علی الاعلان اپنی رائے ظاہر کرتے، اور اُس کی پاداش میں ہمہ قسم کے مصائب جھیلتے رہے ہیں،

الحاصل، آج بھی "قانون"، اور "رائے عامہ" کا لوگوں پر بہت بڑا اثر اور غلبہ ہے، اور یہ دونوں اپنے رسوخ و نفوذ کے زور پر افراد کو اپنے حکم کے موافق عمل کرنے کا عادی بناتے ہیں۔

پس اگر یہ دونوں "صالح" اور "بہتر" ہیں تو اُن کا اثر بھی اچھا پڑتا ہے ورنہ تو قوم کے لئے ان کا اثر و رسوخ انتہائی مضرت کا باعث بن جاتا ہے۔

حقوق و فرائض

حق | جو شئے انسان کے فائدہ کے لیے ہو وہ "حق" کہلاتی ہے اور جو اُس کے ذمہ عائد ہو اُس کا نام "فرض" ہے اور یہ دونوں باہم لازم و ملزوم ہیں اس لئے ہر ایک "حق" ایک بلکہ دو "فرض" کا حامل ہوتا ہے پہلا یہ کہ دوسروں پر اُس کے "حق" کا احترام "فرض" ہے۔ دوسرا یہ کہ صاحب حق کا یہ "فرض" ہے کہ وہ اپنے اس حق کو امن عام اور اجتماعی فلاح کے لئے

استعمال کرے، عموماً یہ دوسرا فرض لوگوں سے رہ جاتا ہے اس لئے کہ ان کی کوتاہی نظر صرف قانونی فرض کو تو پہچانتی ہے مگر آگے بڑھ کر اخلاقی فیصلہ کو نہیں دیکھتی غالباً اس لئے کہ قانون اپنے فرض کے لئے "جبر" کرتا ہے اور لوگوں کے لئے ضروری قرار دیتا ہے کہ وہ صاحبِ حق کے حق کا احترام کریں ورنہ اُس کے پیچھے سزا موجود ہے لیکن وہ دوسرے فرض میں کوئی مداخلت نہیں کرتا، بلکہ اُس کے نفاذ کو یا تو صاحبِ حق پر چھوڑ دیتا ہے اور یا پھر رائے عامہ کے حوالہ کر دیتا ہے[1]

مثلاً ایک شخص کسی شئے کا مالک ہے تو اس کی ملکیت کا تقاضا ہے کہ کوئی شخص بھی اس میں مداخلت بیجا اور تصرف نہ کرے گویا یہ ایک "فرض" ہے جو اس سلسلہ میں دوسروں پر عائد ہوتا ہے، اب اگر کسی شخص نے بھی "فرض" کی خلاف ورزی کرتے ہوئے مداخلت یا تصرف کا اقدام کیا تو "قانون" اپنا حکم نافذ کرے گا اور مداخلت میں مانع آئے گا یا مجرم کو سزا دے گا لیکن یہاں ایک دوسرا "فرض" بھی ہے جو مالک پر عائد ہوتا ہے وہ یہ کہ اس کو اپنی ملک میں جماعتی مفاد کے پیش نظر تصرف کرنا چاہئے پس اگر وہ اس فرض کی خلاف ورزی کرتے ہوئے جماعتی مفاد کے خلاف تصرف بیجا کرے تو اس مقام پر وہ "قانون" کی گرفت سے آزاد ہے مگر "اخلاق" کی گرفت سے آزاد نہیں ہے اور "اخلاقی حکم" کی اطاعت اس کے لئے ازبس ضروری ہے کہ وہ جماعتی مفاد کے خلاف تصرف سے باز رہے اور ایک لمحہ کے لئے بھی اس سے قطع نظر نہ کرے کہ اس کا اپنی ملکیت میں تصرف بھی جماعتی مفاد کے ساتھ وابستہ ہے غرض ایک

[1] ہم نے اس جگہ "عموماً" کی قید اس لئے لگا دی کہ کبھی "قانون" پہلے فرض میں بھی دخل انداز نہیں ہوتا، مثلاً شوہر کا بیوی کے ساتھ محبت کے ساتھ پیش آنا وغیرہ کہ اس جیسے فرض میں قانونی مداخلت سے فائدہ کم اور نقصان بہت زیادہ ہے، اور کبھی دوسرے فرض میں مداخلت کر گزرتا ہے مثلاً خودکشی کرنے والے کو قانون سزا دیتا ہے۔

طرف اگر "قانون" یہ فیصلہ صادر کرے گا کہ مالک کو اپنی ملکیت میں ہر قسم کے تصرف کا حق حاصل ہے تو دوسری جانب "اخلاق" یہ حکم دے گا کہ اس کا یہ تصرف جماعتی مفاد کے خلاف نادرست ہے۔

وہ حقوق کیا ہیں جو جماعت کے صدقہ میں حاصل ہوتے ہیں اور جن کا جماعتی فلاح ومفاد کے ساتھ تقید ضروری ہے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان میں سے اہم حقوق کا اجمال و اختصار کے ساتھ ذکر کر دیا جائے تاکہ حقیقت حال واضح ہو سکے۔

ہر ایک انسان کے لئے بہت ضروری ہے کہ جماعت کی مصلحت کو پیش نظر رکھے اس لئے کہ ملکیت کے یہ حقوق جو اُس کو حاصل ہیں ان میں ذاتی مصالح پر جماعتی مصالح کو تفوق اور برتری حاصل ہے۔ گویا کہ وہ جماعت ہی کی خاطر اُس کو عطا ہوتے ہیں البتہ اگر کوئی شخص جماعت سے الگ ہو کر تنہائی کی زندگی اختیار کرے تو پھر "حق" و "فرض" کا سوال ہی پیدا نہیں ہوگا۔

زندگی کا حق "ہر ایک انسان کو زندہ رہنے کا حق ہے"، حقوق انسانی میں سب سے پہلا اور اہم حق ہے اس لئے کہ خالق زندگی نے اس کی حق تلفی خود اس کے لئے بھی جائز نہیں قرار دی جس کو یہ حق بخشا ہے خودکشی اسی لئے ممنوع ہے البتہ انفرادی زندگی کا یہ حق اجتماعی زندگی پر قربان ہونا ہو تو قربان کر دینا چاہئیے اس لئے کہ جماعتی حیات ہی پر انفرادی زندگی کا مدار ہے اور گذشتہ سطور سے واضح ہو چکا ہے کہ شخص و فرد کو حقوق کے نام سے جو کچھ بھی ملا ہے وہ جماعتی حقوق ہی سے مستفاد ہے اور جماعتی حیات کی حفاظت کا یہ مطالبہ اکثر جب ہی پیش آتا ہے کہ ایک جماعت دوسری جماعت پر غلبہ حاصل کرنے کے لئے اس کی حیات اجتماعی کا خاتمہ کر دینا چاہتی ہو اور یہی وہ جماعتی حق ہے جو "جہاد" کی شکل میں سامنے آتا ہے۔

غرض اس خاص صورت کے علاوہ باقی تمام حقوق سے زیادہ "لاش حق" "اپنی زندگی کا حق" ہے جو کسی طرح قربان نہیں کیا جا سکتا۔

اگرچہ یہ حق ایک صاف اور واضح حق ہے مگر بعض غیر متمدن اقوام پھر بھی اس سے ناآشنا رہی ہیں، یہی وجہ ہے کہ عرب کے بعض قبائل اپنی بیٹیوں کو عار کے خوف سے "زندہ درگور" کر دیا کرتے تھے، اور افلاس کے ڈر سے اولاد ہی کو زندہ دفن کر دیتے تھے۔ اسی طرح بہت سی اقوام، جنگ کے قیدیوں کے لئے قتل کے علاوہ اور کوئی صورت جائز ہی نہیں سمجھتی تھیں۔ اور بعض قوموں میں "کافی متمدن ہونے کے باوجود" ہمیشہ زندگی کا حق خطرہ ہی میں رہتا ہے مثلاً وہ قومیں جو جوع الارض کی ہوس میں ہمیشہ جنگ و پیکار ہی کو ضروری سمجھتی ہیں جیسا کہ یورپین اقوام۔

کاش یہ انسان زندگی کی صحیح قدر و قیمت جانتے! .... اور ان کی ترقی ان کو اس حق کی "اصل حقیقت" تک پہنچانے میں کامیاب ہو گئی ہوتی تو وہ کبھی ان اغراض فاسدہ کے لئے جنگ نہ کرتے، اور جنگ کی طرف مائل نہ ہوتے۔

یہ بات بھی قابلِ فراموش نہیں ہے کہ زندگی کا یہ حق، تمام افراد کے لئے اُس وقت تک ناممکن ہے جب تک اُس قوم کی معیشت کے سامان وسیع اور فزوں تر نہ ہوں۔ اسی بناپر "حقِ حیات" کے ضمن میں ایک اور حق بھی پیدا ہو جاتا ہے اور وہ "اسبابِ معیشت کی حصول کے لئے جد و جہد کا حق" ہے۔

اس لئے علمائِ سیاست و علمائِ اقتصاد کا فرض ہے کہ وہ اس موضوع پر بحث کریں یعنی یہ غور کریں کہ "معیشت کے وسائل" کیا ہیں اور "جماعت" کے لئے اُن کی فراوانی کس طرح کی جا سکتی ہے۔

"زندگی کا حق" بھی دوسرے حقوق کی طرح دو فرض کو مستلزم ہے، اُن میں سے ایک فرض صاحبِ حق کا ہے کہ اپنی زندگی کی حفاظت کرے، اور اس کو ایسے بہترین کاموں میں لگائے جو اُس کے اور دوسرے انسانوں کے لئے مفید ہوں۔

اور دوسرا فرض، لوگوں کے ذمہ ہے کہ وہ ہر فرد کی زندگی کے حق کا احترام کریں، اور اُس پر دست اندازی نہ کریں۔

اور جب کہ یہ "حق" تمام حقوق سے زیادہ مقدس ہے تو جو شخص بھی قتل، یا دوسرے ذریعہ سے اس پر دست درازی کرتا ہے وہ سب سے بڑے جرم کا مرتکب ہوتا، اور بہت سخت سزا کا مستحق بنتا ہے بلکہ بسا اوقات "اُس کے حقِ زندگی" کو چھین لینا ہی مستقل حق بن جاتا ہے۔

ولکم فی القصاص حیوٰۃ	اور تمہارے لئے "قتل کی پاداش میں قتل کر
یا اولی الالباب	اندر ہی زندگی ہے اے صاحبِ عقل و بصیرت انسانو
وقاتلوھم حتیٰ لا تکون فتنۃ ویکون	(اور دشمنانِ دین وامن کے ساتھ لڑتے رہو)
الدین کلہ للہ	تا آنکہ فتنہ و فساد مٹ جائے اور سارا دین خدا کیلئے رہجائے

حقِ آزادی "زندگی کے حق" کے بعد دوسرا "حقِ آزادی" کا ہے مگر آزادی ایک ایسا پیچیدہ لفظ ہے جو مختلف معنی میں استعمال ہوتا ہے اس لئے پہلے اس کی تعیین و تحدید مناسب ہے

آزادیٔ مطلق انسان اگر ایک ارادہ کرے اور ارادہ کے مطابق جس طرح چاہے اُس کو پورا کرے، اور اس کے ارادہ اور عمل دونوں میں کوئی حائل نہو سکے، اور جس طرح اُس کی مرضی ہو بے روک ٹوک کر گذرے۔ اس کا نام "آزادیٔ مطلق" ہے

یہ آزادی صرف "اللہ تعالیٰ" کا حق ہے کیونکہ اُس درگاہ میں نہ کسی کے ارادہ کی تاثیر کا

اثر ہے اور نہ کسی عامل کی قوتِ عمل کا۔ اُس کا فیصلہ سب پر حادی، اُس کی تنفیذ بے قید، ہے اور اس کے ارادہ وفعل میں دوسرے کے دخل کی مطلق گنجائش نہیں ہے

ان اللہ یحکم ما یرید بیشک اللہ جو چاہتا ہے اور جس چیز کا ارادہ کرتا ہے اُس کا حکم نافذ کر دیتا ہے۔

اس لئے جب ہم انسان کی آزادی پر بحث کریں تو اس جگہ یہ معنی کسی طرح نہیں بن سکتے انسان کے لئے تو یہ آزادیِ مقیدہ ہی ممکن ہے اور موزوں بھی۔ چنانچہ اس آزادی کی تعریف فرانس کے مشہور "انسانی حقوق کے اعلان ۱۷۸۹ء" میں اس طرح کی گئی تھی۔

انسان کے لئے اُن تمام اختیارات کی آزادی جو دوسروں کیلئے نقصان کا باعث نہ ہو

اسی کے قریب ہربرٹ اسپنسر کا یہ قول ہے

ہر ایک انسان اپنی مرضی اور عمل میں آزاد ہے بشرطیکہ وہ دوسرے انسانوں کی آزادی پر دست درازی نہ کرے جو اُسی کی طرح اُن کو بھی حاصل ہے۔

ان دونوں کا حاصل ایک ہی ہے وہ یہ کہ تمام انسان "آزادی" کے حق میں مساوی ہیں اور ہر ایک شخص کو اپنی مرضی و عمل میں اُس حد تک آزادی حاصل ہے جس حد تک وہ دوسروں کی آزادی میں خلل انداز نہ ہو۔

اور بعض علماءِ اخلاق نے اس طرح اس کی تعریف کی ہے۔

ہر ایک انسان کو کسی قسم کی مداخلت کے بغیر اپنی مرضی کے مطابق ترقیِ نفس کا حق حاصل ہے مگر یہ کہ جماعتی ضرورت یا خود اُس کے اپنے خیالات کی ضرورت اس مداخلت کی داعی ہو مثلاً بے شعور (معتوہ) کو معاملات میں روک دینا۔

- بہرحال یہ "حق" مطالبہ کرتا ہے کہ انسان کے ساتھ انسان کا سا معاملہ کیا جائے،

مال و متاع کا سا معاملہ نہ کیا جائے، اسی وجہ سے غلامی، استبداد، اور تسخیر، جیسے امور کے خلاف آواز بلند کی جاتی ہے

اس مرحلہ تک پہنچ جانے کے بعد اب مناسب معلوم ہوتا ہے کہ آزادی کے صحیح تصور کو ذہن میں لانے کے لئے اول اس کی اقسام کو بیان کیا جائے اور پھر ہر ایک کی تفصیلات کو زیر بحث لایا جائے۔

"حریت اور آزادی" کا جن مواقع میں استعمال ہوتا ہے اُن میں سے اہم یہ ہیں۔

(۱) آزادی مطلق - یہ "غلامی" کی ضد ہے - یوں کہا کرتے ہیں یہ آزاد ہے اور یہ غلام

(۲) آزادی اقوام، اس کا مفہوم اپنی حکومت کا "استقلال" اور اجنبی حکومت کے غلبہ سے "آزاد" رہنا ہے۔

(۳) شہری آزادی کسی شخص کا اپنی ذات اور اپنی ملکیت کے بارہ میں دوسروں کے ظلم و تعدی سے بے خوف اور محفوظ رہنے کا نام ہے - آزادی کی یہ قسم رائے کی آزادی، تقریر و تحریر کی آزادی، اور اپنی ملکیت میں تصرف کی آزادی سب کو شامل ہے۔

(۴) سیاسی آزادی - انسان کو یہ حق ہو کہ وہ ملکی حکومت میں حق رائے دہی کے ذریعہ انتخاب وغیرہ میں آزادانہ حصہ لے سکے۔

پہلی قسم | آزاد اور غلام کا فرق ایک روشن حقیقت ہے اس لئے اس "نوع" کی شرح کے لئے کسی طویل کلام کی حاجت نہیں ہے۔

قدیم زمانہ میں غلامی کا رواج عام تھا، اور اس کو آج کی طرح معیوب نہیں سمجھا جاتا تھا حتیٰ کہ یونان کے بڑے فلسفی ارسطو نے بھی اپنی رائے کا اظہار غلامی کی حمایت ہی میں کیا ہے، کہتا ہے۔

بعض آدمی فطری طور پر اپنے حالات میں حسب منشا تصرفات کرنے پر قادر نہیں ہوتے

اُن کے لئے یہی بہتر ہے کہ وہ " غلام " رہیں اور ان کے آقا ان کے مصالح کے کفیل ہوں

مگر موجودہ دور میں یہ طے شدہ قول ہے کہ " آزادی " ہر انسان کا " فطری حق " ہے یا یوں کہئے کہ یہ ایک

ایسا حق ہے جو انسان کی پیدائش کے وقت سے ہی انسان کے لئے خدا کا " عطیہ " ہے۔

تمام انسانی دنیا نے " آزادی " کو دو وجہ سے فطری حق مان لیا ہے اور اس حق کو

سب کے لئے سب انسانوں نے بخش دیا ہے۔

اوّل یہ کہ " آزادی " کا جذبہ ہر ایک انسان کا فطری تقاضہ ہے۔

دوسرے یہ کہ اگر آزادی نہ حاصل ہو تو کوئی انسان اپنے حالات کی درستی و اصلاح ہرگز نہیں

کر سکتا، یعنی وہ کسی چیز کا جواب دہ نہیں ہو سکتا جب تک آزاد نہ ہو، بلکہ آزادی کے بغیر وہ انسان ہی نہیں کہلایا جا سکتا

اگرچہ یہ مشاہدہ ہے کہ بعض غلاموں کی زندگی از وتنعم اور رفاہیت میں لاکھوں آزاد انسانوں سے

بہتر اور عمدہ حالت میں بسر ہوتی ہے کیونکہ آزاد مزدور سے شاہی غلام کی عیش پسند زندگی کا کیا مقابلہ اگر

شاذ و نادر ہی کوئی ایسا شخص ملے گا جو اس ناز و نعم کی غلامی پر اپنی تکلیف دہ آزادی کو قربان کرنے کے لئے تیار ہو جائے

کبھی یہ " آزادی " مصیبت و کلفت کی تعلیم گاہ نظر آئے گی لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہی وہ مدرسہ

ہے جو " با وجود این و آں " انسان کو صحیح انسان بنا سکتا ہے۔

اسلام کا نظریہ | اس مسئلہ کی اصلاح کے سلسلہ میں سب سے پہلے اسلام نے پیشقدمی کی اور اُس نے

اُن تمام وحشیانہ طریقہ ہائے غلامی اور غلاموں کے ساتھ ظالمانہ طرزِ عمل کو مٹا کر تمام عالم میں اس جاری رسم کے

متعلق آقا و غلام کے باہم مساویانہ طرزِ بود و ماند اور حسنِ سلوک کی اسطرح تعلیم دی اور مفاسد کی اصلاح کی کہ

غلام، آقا کے خاندان کا جزء اور شریک زندگی بن گیا، حتیٰ کہ بہت سے آزاد شدہ غلام خاندانوں کے نسب، آقا کے

نسب ہی کے ساتھ منسوب ہونے لگے، اور بہت سے غلاموں نے غلامی کی بجائے آقائی کی۔

اسلام نے مسطورہ بالا بیان کردہ "وجوہ" کو تسلیم کرتے ہوئے غلامی کی صرف ایک صورت کو جائز رکھا ہے وہ یہ کہ جب مسلمانوں کے ساتھ مشرک و کافر نبرد آزما ہوں اور امن و سلامتی کے بجائے فتنہ و فساد اور شر انگیزی کو مایۂ خمیر بنالیں تو وہ "باغی" قرار دیے جا کر قید ہو جانے کے بعد "غلام" بنائے جا سکتے ہیں اس لیے کہ اسلام کی نگاہ میں کسی کا صرف کافر یا مشرک ہونا اسکو غلامی کا سزاوار نہیں بناتا کیونکہ اسلام کے نقطۂ نظر سے وہ معاہد بھی ہو سکتا ہے اور ذمی بھی، اور وہ متامن بھی بن سکتا ہے اور مسالم بھی۔

پس اسلام کے ساتھ نبرد آزمائی، فتنہ پروری اور مفسدہ انگیزی، کرنے کی پاداش میں باغی قرار دیا جا کر غلامی کا مستوجب ہوتا ہے، تو اس مخصوص صورت میں اسلام کا نظریہ یہ ہے کہ جبکہ مہذب سے مہذب قوموں اور اعلیٰ سے اعلیٰ مقننوں نے سلطنت کے باغیوں کے ساتھ حبسِ دوام (عمر قید) اور سزائے موت کا سلوک جائز رکھا ہے "یعنی انسانکی جان کو ہلاک کر دینا یا اسکو انسانیت کے لوازم سے ہمیشہ کے لئے بے بہرہ کر کے قید و بند میں ڈالدینا ——— حالانکہ اسی کتاب میں یہ ثابت کیا جا چکا ہے کہ "حقِ حیات" اور "انسانیت کے حقوق" میں سب انسان برابر ہیں اور یہ انکے فطری اور پیدائشی حقوق ہیں جن پر کسی کو بھی دست درازی کا حق نہیں ہے" ——— تو ہر ایک ذی ہوش اور صاحبِ عقل اس کا اندازہ کر سکتا ہے کہ کسی شخص کے تمام انسانی حقوق سلب کر لینا یا اس کو حقِ حیات تک سے محروم کر دینا، اس سے بدرجہا مذموم سمجھا جانا چاہئے کہ ایک باغی کی آزادی سلب کر کے باقی تمام امور میں اُسکو انسانی حقوق سے بہرہ ور رکھنا تو پھر ایسا کیوں ہو کہ اوّل کو جائز اور قرینِ انصاف سمجھا جائے اور دوسرے کو ظلم اور ناروا بتلایا جائے

اور کیا صرف نام اور تعبیر کے فرق سے کہ یہ "غلام" اور یہ "حابس دوام کا قیدی" یا "سزائے موت کا مستحق اور محروم زندگی" حقایق تبدیل ہو سکتے ہیں پس مذموم سے مذموم امر کو جائز اور روا رکھنا، اور تعبیری فرق سے ایک مخصوص صورت میں "غلام" کے لفظ کو وحشیانہ مظالم میں شمار کرنا کون سا انصاف ہے؟

اور جب کبھی ان ہی حامیان آزادی سے یہ سوال کیا جاتا ہے کہ ایک انسان کو "عمر قید" یا "حقِ زندگی

م سے محروم" کر کے اُسکے فطری حقوق کو پامال کرنا کس طرح ..

جائز ہے؟ تو قانون اور اخلاق دونوں کی جانب سے یہی جواب دیا جاتا ہے کہ "امنِ عامہ" اور "حفاظتِ جماعتِ انسانی" کا تقاضہ یہی ہے کہ جو شخص اپنے ان حقوق کو صحیح طریق پر استعمال نہ کرے اس کو اس حق سے محروم کر دیا جائے اور یہی عین عدل و انصاف ہے لیکن جب یہی جواب "اسلام" کی جانب سے ان "باغیوں" کے لئے دیا جاتا ہے تو نہ معلوم پھر وہ کیوں وسعتِ نظر، عدل و انصاف، اور حق کوشی، کی بجائے کوتاہی نظر، ظلم اور ناحق کوشی بنجاتا ہے؟

اسلام میں اس مخصوص و محدود "غلامی" کے جواز کے متعلق یہ بھی واضح رہنا ضروری ہے کہ یہ مسئلہ شریعتِ اسلامی کی اصطلاح میں نہ فرض ہے نہ واجب، اور نہ مستحب و سنت بلکہ اجتماعی مصالح کے پیشِ نظر ایک "امرِ مباح" ہے جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ تسلیم جواز کے باوجود اگر اسلامی مصالح اور جماعتی مصالح کی بنا پر عملاً اس کو ترک کر دیا جائے تو یہ بھی درست ہے اور بغیر کسی روک ٹوک کے ایسا کیا جا سکتا ہے بلکہ بعض اوقات "مصالح اُمتِ مسلمہ" کے پیشِ نظر اس کا ترک کر دینا ضروری ہو جاتا ہے۔ اسی لئے ان باغی قیدیوں کے لئے اسلام نے متعدد طریقہ ہائے عمل کو مباح قرار دیا ہے۔ مثلاً احسان کر کے مفت چھوڑ دینا۔ زرِ فدیہ لے کر چھوڑ دینا، تعلیم کو معاوضہ قرار دے کر آزاد کر دینا، یا جان بخشی کر کے قید و بند میں رکھنے یعنی غلام بنانے پر قناعت کرنا اور سلبِ آزادی کے علاوہ باقی تمام انسانی حقوق سے بہرہ ور رکھنا۔

بہرحال اسلامی نقطۂ نظر سے اس مسئلہ کی "روح" یہ ہے کہ وہ جنگ کے مخصوص حالات میں اپنے باغی قیدی کے لئے اس سزا کو صرف جائز قرار دیتا ہے اور اس کے حقِ آزادی سلب کرنے کو صحیح سمجھتا ہے۔ لیکن وہ چونکہ اس کا بانی نہیں ہے اس لئے وہ یہ بتانا چاہتا ہے کہ اگر یہ طرزِ عمل دنیا میں جاری رہے تو اُن وحشیانہ طرزِ عمل کے ساتھ نہ رہے جو اسلام

سے قبل اور بعد اسلام ادر ایران جیسی متمدن اور مہذب حکومتوں تک میں رہا بلکہ اُس اصلاحی شکل میں باقی رہے جو اسلام نے آکر قائم کیں، یعنی سلب آزادی کے علاوہ تعلیم، تربیت اخلاقی کیرکٹر، بود و ماند، معیشت و معاشرت غرض تمام انسانی حقوق میں وہ آقا کا شریک زندگی بن جائے۔

اور اس کے ساتھ ساتھ اپنے پیرووں کو ان کی "آزادی" کے لئے قدم قدم پر ترغیبات کا ذخیرہ بھی جمع کرتا، اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول وعمل سے اُس کی تصدیق کرتا جاتا ہے حتیٰ کہ بعض جرائم کی پاداش (کفارہ) میں آزادیِ غلام وجاریہ کو فرض تک قرار دیتا ہے۔

اور اگر حالات و واقعات ایسی صورت اختیار کرلیں کہ "اسلامی حکومت" اس طرز کو ترک کرکے بیان کردہ دوسرے طریقہ ہائے عمل میں سے کسی عمل کو سزا کے لئے تجویز کرے تو (حق جواز کو محفوظ رکھتے ہوئے) اسلام اس کو ایسا کرنے کی اجازت دیتا ہے۔ اور غلامی کی بقا اور اس کا دوام اسلامی فریضہ قرار نہیں دیتا۔ علم اخلاق کے اس سبق میں یہ اضافہ شاید بیجا نہ ہو کہ اسلام میں غلامی کی حقیقت کی وضاحت کے بعد ایک مبصر کو یہ کہنے کا حق ہے کہ اس اباحت وجواز نے درحقیقت غلامی کے انسداد میں بہت بڑا حصہ لیا اس لئے کہ اگر اسلام نے اپنے دورِ حکومت میں غلامی کو قطعاً حرام قرار دیا ہوتا تو آج یہ غلامی زیادہ سے زیادہ بال و پر کے ساتھ دیو سیاہ بن کر حاوی نظر آتی فرق صرف یہ ہوتا کہ دوسری قومیں تو آزاد رہتیں اور صرف مسلمان ہی "غلام" کے لقب سے ملقب بنتے تو گویا ایسے دور میں جبکہ "غلام" انسان کہلانے کا بھی مستحق نہیں تھا اور دنیا میں ہر ایک قوم کسی نہ کسی اسلوب سے "غلامی" کو سماج کا لازمی عنصر قرار دیتے ہوئے بھی اگر اسلام اپنی اخلاقی اور سماجی زندگی میں اس کا یکسر

انکار کر دیتا تو ظاہر ہے کہ دنیا میں مسلمانوں کے سوا کوئی قوم غلام نظر نہ آتی۔

نیز تاریخ اس کی شاہد ہے کہ اسلام نے جس قسم کے شرائط اور حدود کے ساتھ اس مسئلہ کو اصلاحی شکل میں مباح رکھا ہے اُس کے نتائج میں سینکڑوں اور ہزاروں غلام، کروڑوں آزاد مسلمانوں کے نہ صرف حقوق میں مساوی رہے بلکہ اُن کے مذہبی و سیاسی ہادی و قائد بنے۔ اور مزید برآں یہ کہ قرآنی مطالب، حدیثی روایات اور فقہی اقوال میں اسلامی شریعت کی مدار قرار پائے اس لئے اسلام کے اخلاقی کردار میں آج کے مقابلہ میں بھی "آزادی مطلق" علاً کما حقہ موجود ہے اور آزادی مطلق کا وہ دعویٰ جو آج یورپ کے علم اخلاق میں زریں حروف سے لکھا نظر آتا ہے قومیت کے نام پر دوسروں کی غلامی کے ساتھ کس درجہ مطابقت رکھتا ہے اس کا جواب علماء یورپ ہی دے سکتے ہوں تو دے سکتے ہوں ورنہ تو اہلِ نظر کا دوسرا ہی خیال ہے۔

آزادیٔ اقوام جس طرح ایک شخص کی یہ خواہش ہوتی ہے کہ وہ اپنی ذات کا خود ہی مالک و سردار ہو اسی طرح "جماعت" یا "قوم" کی بھی یہ آرزو ہوتی ہے کہ وہ اپنی جماعتی آزادی سے فائدہ اُٹھائے اور آپ ہی اپنے اوپر حکومت کرے اور اگر مجبور کن حالات میں اُس پر غیر کا حکم نافذ ہوتا ہے تو وہ اُس کو اپنی انتہائی ذلت و رسوائی محسوس کرتی ہے۔

اگر ہم سے یہ سوال کیا جائے کہ دو یا چند مختلف قومیں متحد ہو کر اس طرح ایک کیوں نہ ہو جائیں کہ گویا ایک دوسرے کا جز رہیں؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مسئلہ ایک "بنیاد" پر قائم ہے وہ یہ کہ اگر دو قومیں، مذہب، نسل، زبان، رسم و رواج، فکر و شعور، رجحانات، اور منافع میں متحد و متفق ہیں تو ان دونوں کا ایک جسم کی طرح ہونا بےشک مضر نہیں ہے اور گویا وہ ایک قوم ہی کی دو شاخیں ہیں مثلاً

انگلستان اور آسٹریلیا،

اور اگر مذکورہ بالا کل یا بعض امور میں دونوں قومیں مختلف ہوں تو اُس وقت ایک کا دوسرے کے ماتحت ہونا سخت مضرت رساں ہے، اور اس صورت میں محکوم قوم کے لئے "آزادی" ہی بہترین چیز ہے جیسا کہ انگلستان اور مصر یا انگلستان اور ہندوستان کا معاملہ کون کہہ سکتا ہے کہ محکومیت کے بعد محکوم قوم کو "استقلال" راست نہیں آتا اور "آزادی" بے اثر رہتی ہے۔ نہیں بلکہ اس کا عظیم الشان فائدہ ہے، اس کی مثال تو ایسی ہے جیسا کہ کسی کے سینہ سے پتھر کی سل ہٹالی جائے، یا کسی کے اختیارات و تصرفات سے رکاوٹ دور کر دی جائے۔

البتہ جب تصرف سے رو کے ہوئے انسان کو تصرف کا اختیار مل جاتا ہے تو وہ شروع شروع میں کچھ غلطیاں بھی کرتا ہے لیکن با ایں ہمہ اس کے لئے بہتر راہ یہی ہے کہ وہ آزاد ہو، اس لئے کہ وہ اس طرح اپنے حالات کی طرف متوجہ ہوگا، اور جوابدہ بننے کے قابل ہو سکے گا، اور یہ کہ اگر وہ تصرفات میں "آزاد" ہو جائیگا تو اپنے نفس کی تکمیل کے لئے اُس کی جستجو بڑھ جائے گی، اور یہ محسوس کرنے لگے گا کہ وہ یقیناً ایک "انسان" ہے۔

تاریخ اقوام شاہد ہے کہ قوموں کا یہی حال رہا ہے کہ جب اُن کو آزادی (استقلال) نصیب ہوتی ہے تو وہ اپنی مسئولیت کو محسوس کرتی ہیں اور اپنی موجودہ حالت کو بہتر سے بہتر بنانے کے لئے جد و جہد کرنا اُن کی زندگی کا مقصد بن جاتا ہے اور جب اُن کو یہ یقین ہو جاتا ہے کہ اُن کی تمام کوششوں کا ثمرہ خود اُن ہی کے لئے ہے تو پھر اُن کی جد و جہد بہت زیادہ بڑھ جاتی ہے۔

محکومی اور غلامی کے نتائج و ثمرات بد میں سے یہ ہی کیا کم ہے کہ جب دو قومیں

"حاکم" اور "محکوم" مذکورہ بالا کل یا بعض اعتبارات سے جُدا جُدا ہوں تو بسا اوقات ان کی مصلحتوں کے درمیان تصادم اور تعارض ضروری ہے اور اکثر ایسا ہوتا ہے کہ "حاکم" قوم کے لئے جو چیز مفید ہے وہ "محکوم" کے حق میں سخت مضر ہے اور کبھی اس کے برعکس پیش آتا ہے اس وقت "حاکم قوم" اپنی قوت و غلبہ کے بل پر "محکوم قوم" کی مصلحتوں کے خلاف اپنی مصالح کے مطابق امور نافذ کر دیتی ہے، اور محکوم قوم کو بلاشبہ انتہائی نقصان اُٹھانا اور محکوم ہونے کی وجہ سے اُس کو برداشت کرنا پڑتا ہے۔

مثلاً "حاکم قوم" کی مصلحت یہ ہے کہ "محکوم قوم" سے جو آمدنی ہوتی ہے اُس کا صرف (سبجیکٹ) زیادہ سے زیادہ مادی امور کے لئے وقف ہو، پُل بنائے جائیں، نہریں کھودی جائیں، اسلحہ کے کارخانے قائم کئے جائیں وغیرہ وغیرہ اور تعلیمی امور پر بہت کم خرچ کیا جائے اس لئے کہ محکوم قوم میں جس قدر تعلیم عام ہوگی اس کی آزادیِ فکر میں اضافہ ہوتا جائے گا، اپنے حقوق کا احساس بڑھتا جائے گا، اور پھر دوسری قوم کے زیرِ حکومت رہنا ایک بڑی لعنت نظر آنے لگے گا۔

اور مادی امور کی کثرت چونکہ ملک کے مالیہ میں اضافہ کا باعث بنتی ہے اور حاکم قوم کو مالیہ پر پورا تصرف حاصل ہے اس لئے وہ اس ہی کے اضافہ کی خواہشمند رہتی ہے،

خلاصہ یہ کہ کوئی قوم اُس وقت تک اپنی شخصیت کا صحیح احساس نہیں کر سکتی جب تک اُس کو آزادی نصیب نہ ہو جائے، اور کمال پیدا کرنے کے لئے اُس میں اُس وقت تک اُمنگ نہیں پیدا ہو سکتی جب تک کہ وہ اپنے حالات کے رد و بدل میں خود مختار نہ بن جائے۔

آزادی کی اقسام میں شہری آزادی، سیاسی آزادی اور دوسری قسم کی آزادی کے سمجھنے میں پہلا قدم "قومی آزادی" کا ہے اگر یہ حاصل ہو جائے تو باقی اقسام اس کے

ذریعہ سے خود سمجھ میں آتی چلی جاتی ہیں۔ قومیت کی بنیاد پر "قومی آزادی کا یہ مسئلہ" یورپ کی ایجاد ہے اور اس لئے یورپین اقوام کے فلسفۂ اخلاق میں اس کو بہت بڑی اہمیت حاصل ہے اور اس علمی دور میں تو بدقسمتی سے تمام دنیا نے یہ سمجھ لیا ہے کہ "قومیت" کا تخیل درحقیقت فطری ہے اور اس لئے آج کی تمام دنیا میں اس کی یکساں اہمیت سمجھی جاتی ہے۔ دراصل "قومیت" کا یہ نظریہ قوم کے اس مفہوم سے جدا ہے جو لغت میں بیان کئے جاتے ہیں اور جس کے لئے ہم نسل ہونا کافی سمجھا جاتا ہے۔ اس لئے غالباً یہ تعجب سے سنا جائیگا کہ یورپ میں "قومیت" کے تخیل میں تاریخ، جغرافیہ اور مذہب سے گو ایک حد تک مدد لی گئی ہے تاہم یہ قرون وسطیٰ کی اس تنگ نظری کی پیداوار ہے جو مذہبی جنگوں اور اقتصادی و سیاسی باہمی آویزشوں اور عداوتوں کی بدولت یورپ پر صدیوں تک چھائی رہی یورپ ایک ایسا برّاعظم ہے جہاں نہ بہت چھوٹے ملک ہیں اور نہ بہت بڑے اس لئے جب ان کے درمیان ایک مذہب اور نسل کے باوجود مذہبی جنگوں کا مسلسل دور رہا اور اس کے بعد جب شاہی دور آیا تو ان عداوتوں نے سیاسی رنگ اختیار کر لیا ان حالات کو دیکھ کر جدید بیدار یورپ کے سامنے مغرب کی ترقی کی راہ اس کے علاوہ دوسری صورت میں نہ دیکھی کہ وہ سماج کو ایک ایسا اخلاقی سبق دیں جو جماعتی زندگی کی روح بن جائے اور اس ذریعہ سے اپنے اپنے ملک کو مضبوط بنایا جا سکے یہی وہ جذبہ تھا جس نے موجودہ "قومیت" کی تخلیق کی اور ہر ایک ملک کو جغرافیائی تقسیم کے ساتھ جدا قوم قرار دے کر قومی ترقی کے نام سے دنیا میں تو انسانی منافرت کا بیج بو دیا اور شخصی غلامی کی بجائے قومی، ملکی اور جماعتی غلامی کو عام کر دیا۔

بہر حال یورپین اقوام نے موجودہ نقشۂ تہذیب و تمدن میں قومیت کا جو رنگ

دروغن بھرا ہے اُس نے بلاشبہ عالمگیر انسانی وحدت کے نظریہ کو سخت نقصان پہنچایا ہے اور زبردست اقوام کی ظالمانہ حاکمیت کے ہاتھوں زیردست اقوام کی تباہی اسی کا نتیجہ ہے اس کے برعکس اسلام نے اس سلسلہ میں جو اساس و بنیاد قائم کی ہے وہ "عالمگیر اتحاد ملی" ہے۔ اُس کی نگاہ میں یہ اخلاقی برتری نہیں ہے کہ اول ملکی، جنسی، نسلی، اور لسانی اعتبارات سے انسانوں کو انسانوں سے جدا کر دیا جائے اور پھر اُس کا لازمی نتیجہ یہ نکلے کہ اُن کے باہم سیاسی، اقتصادی اور معاشرتی نظام میں تصادم و کشمکش پیدا ہو بلکہ اخلاقی برتری کی موثر شکل یہ ہے کہ تمام انسان "وحدت ملی" کے افراد بن جائیں اور اگر وہ اپنے آزادیٔ خیال و فکر کی بناء پر اس کا فرد بننا پسند کبھی نہ کریں تو اپنے مذہب میں آزاد رہتے اس "وحدت ملی" کے اُن سیاسی افکار کے ساتھ اشتراکِ عمل کر لیں، جن میں عدل و انصاف اور انسان کی ہر قسم کی آزادی کو اساس و بنیاد کے طور پر تسلیم کیا گیا ہے۔ اور صرف "ظلم اور فتنہ" کے انسداد کے علاوہ کسی صورت میں دوسروں کی آزادی میں مداخلت جائز نہیں رکھی گئی۔

شہری آزادی | جب تک کوئی قوم، شہریت اور مدنیت کو پوری طرح اختیار نہ کر چکی ہو اُس کا کوئی فرد شہری آزادی سے بہرہ مند نہیں ہو سکتا، اسی بنا پر وحشی اقوام "جن کا ہر ایک فرد اپنی جان کے قتل، مال کی چوری، ملکیت پر ڈاکہ، کے لئے ہر وقت غیر محفوظ رہتا ہے" شہری آزادی کے حقوق سے محروم رہتی ہیں۔

لیکن جب انسان "تمدن" کی طرف بڑھتا ہے تو ہر قوم کے ہر ایک فرد کو یہ حق حاصل ہو جاتا ہے کہ حکومت کے سامنے وہ اپنا دفاع کر سکے اور وہ اس بات سے بے خوف رہے کہ شہری قوانین کے بغیر نہ وہ جیل میں ڈالا جائے گا، نہ حوالات میں رکھا جائے گا

اور نہ دوسری کسی قسم کی سزا کو پہنچے گا، اور یہ کہ "شہری قانون" کے خلاف نہ اُس پر دست درازی کیجا سکتی ہے اور نہ مال کے لالچ یا کسی حاکم و امیر کے انتقام کی وہ بھینٹ چڑھ سکتا ہے

آزادی کی یہ قسم مندرجہ ذیل امور کو شامل ہے۔

(ا) رائے کی آزادی۔ انسان کو یہ حق ہونا چاہئے کہ اپنے اعتقاد کے مطابق کسی شئے کے فیصلہ کرنے میں وہ آزاد ہے کیونکہ فہم وتدبر، غور وفکر، اور کسی شئے پر صحیح یا غلط لگانے کا حکم کسی خاص گروہ کی وراثت نہیں ہے بلکہ ہر شخص کو یہ حق ہے کہ جس چیز کے متعلق وہ صحیح یا غلط

. . . .

...... ہونے کی رائے رکھتا ہے ــــــــ اگر اُس کے لئے اُس کے پاس دلائل اور براہین موجود ہیں ــــــــ تو وہ اس کے کہنے اور لکھنے میں آزاد ہو، اگرچہ اُس کی یہ رائے قائدین اور رہنمایانِ قوم کی رائے کے خلاف ہی کیوں نہ ہو یہ اس لئے کہ ہر شخص ہر ایک "حق" سے آگاہ نہیں ہے سو اگر ہم لوگوں کو تقریر و تحریر کے ذریعہ افکار وخیالات کے ظاہر کرنے سے روک دیں گے تو اس طرح اُن کی باتوں میں سے صحیح رائے اور سچی فکر سے بھی محروم رہ جائیں گے۔ اس لئے ضروری ہے کہ ہم اس قدر سہل انکاری ضرور اختیار کریں کہ ہر شخص کو اپنے خیال کے ظاہر کرنے کے لئے تقریر و تحریر کی آزادی رہے اس کے بعد ہمارا فرض ہے کہ ان باتوں پر خوب ردو قدح اور تحلیل و تجزیہ کرنے کے بعد صحیح یا فاسد رائے کو واضح کریں حتیٰ کہ حق غالب آجائے اور لوگوں پر "حقیقت" روشن ہوجائے

(ب) **اجتماع و تقریر کی آزادی**۔ اس کا مفاد یہ ہے کہ انسانوں کو جلسہ اور تقریر کی آزادی حاصل ہو، البتہ اگر اس سے امن عامہ میں خلل پڑتا ہو تو صرف اسی جزء پر ممانعت کی ضرب لگائی جائے جو حقیقتاً مضر اور امن عامہ کے خلاف ہے ورنہ امن عامہ

کو آڑ بنا کر کسی کو اس حق سے محروم نہ کیا جائے۔

(ج) پریس کی آزادی - اس سے مقصد یہ ہے کہ اخبارات و رسائل یعنی صحافت کی آزادی میسر رہے، اور قانونِ عام کی پابندیوں کے علاوہ مزید اس پر کوئی اور پابندی عائد نہ کی جائے، اور عام شہری محکموں کی قوتِ تصرف کے علاوہ کوئی اور قوت و قانون اس پر کارفرما نہ ہو۔ اور "حقِ صحافت" اس لئے بھی آزاد ہونا چاہیئے کہ یہ حکومت اور رعایا کے درمیان بہت بڑا ذریعہ اور وسیلہ ہے، یہ رعایا کو ان کے حقوق و فرائض سکھاتی ہے اور قوم کے رجحانات کی جانب حکومت کو متوجہ، اور نظامِ حکومت کے نقائص کو ظاہر کرتی ہے اس میں تمام طبقات کے افکار اور آرا کا خلاصہ ہوتا ہے اور وہ ایک "معروضہ" ہے جس میں قوم کی آرا پیش کی جاتی ہیں اور اس سے حکومت و رعایا فائدہ اٹھاتے ہیں مگر ساتھ ہی اہلِ صحافت کا بھی فرض ہے کہ وہ اس کو ذاتی کشمکش اور پست اندازِ تحریر کا آلہ نہ بنائیں اس لئے کہ یہ دونوں باتیں نہ صرف غیر نفع بخش بلکہ سخت مضرت رساں ہیں اور اجتماعی ذہنیت کے لئے سمِ قاتل ہیں۔

سیاسی آزادی اس کا مفہوم یہ ہے کہ ہر انسان کے لئے "اپنی شہری حکومت" میں کچھ نہ کچھ حصہ ضرور ہو، پس اگر کسی قوم پر کسی شخص یا جماعت کے ذریعہ اس طرح حکومت کی جائے کہ وہ شخص، یا جماعت، قوم کی رائے سے منتخب ہو کر حکمران نہ بنے ہوں تو وہ قوم "سیاسی آزادی" کے حق سے محروم ہے، قوم اسی وقت اس سے بہرہ مند سمجھی جائیگی جبکہ اس کے افراد خود اپنے میں سے اس کام کے لئے نمایندے منتخب کر سکیں۔ اور انہی نمایندوں کو یہ حق حاصل ہو کہ وہ قوم کے لئے قانون بنائیں یا کسی قانون کو مسترد کریں۔

اس کو "حریت و آزادی" اس لئے کہا جاتا ہے کہ جب قوم کے منتخب نمایندے

ہی قانون کو بنانے والے، اور قوم کے حالات کو سنوارنے والے ہونگے تو یہ کہا جا سکے گا:

کہ قوم خود ہی اپنے ارادہ و اختیار سے یہ سب کچھ کر رہی ہے۔ اور یہی آزادی کے معنیٰ ہیں۔

اور اس کے برعکس اگر ان کے واضع قوانین اور اُن کے حالات کے کفیل، خود اُن کے اپنے منتخب نمایندے نہ ہوں تو اُن کے اعمال کسی طرح قوم کے ارادی اور اختیاری اعمال نہیں کہلائے جائیں گے، بلکہ قوم کو اس حالت میں مجبور و مضطر کہا جائے گا،

"اور جبر و اضطرار آزادی کی ضد ہیں"

اُنیسویں صدی سے پہلے ملکی حکومت میں مخصوص جماعتیں شریک کار رہتی تھیں جیسے کہ "بادشاہ اور وزراء" مگر انیسویں صدی میں پھر یہ "حق انتخاب" عام ہوگیا اور "اتحادی ملکوں" میں ہر اُس شخص کو جو اہلیت رکھتا تھا یہ حق دیدیا گیا۔

اور بیسویں صدی کے آغاز سے آج تک یہ حق عورتوں کو بھی بعض اتحادی ملکوں میں دیا جاتا ہے۔ اور انگلستان اور بعض دیگر ممالک میں بھی یہ طریقہ رائج ہوگیا ہے۔

اور شہری آزادی سے بہرہ مند ہونے کے لئے "سیاسی آزادی" بہت ہی قریب وسیلہ ہے، اس لئے کہ جب قومی حکومت کی "باگ" خود قوم کے افراد کے ہاتھوں میں ہوگی تو وہ ایک یا متعدد افراد کے "استبداد" سے محفوظ ہو جائے گی جس کے ذریعہ اُس کی صحافتی اور خطابی آزادی کو سلب کیا جاتا ہے۔

بہر حال ان تفصیلات سے "حق آزادی کا مسئلہ" بخوبی واضح ہو جاتا ہے کیونکہ انسان کے لئے آزادی کے بغیر نفس کی تکمیل، اخلاق کی ترقی، اور مقصد عظمیٰ تک رسائی، قطعاً ناممکن ہے، بلکہ صحیح معنی میں اُس کا "انسان" بننا ہی محال ہے۔ لوگوں نے

اس "حق" کو بہت زمانہ کے بعد سمجھا ہے حتیٰ کہ "حق حیات" کے بھی بعد اس کے سمجھنے کی نوبت آئی، حالانکہ ایک زمانہ سے جنگی قیدیوں کا قتل، اور اولاد کا زندہ درگور کرنا، متروک ہو چکا تھا لیکن غلامی ابھی تک جاری ہے اور اس کا انسداد ابھی نہیں ہوا ہے، یعنی باوجودیکہ شخصی غلامی کا دور ختم ہو گیا لیکن زمانہ ابھی تک بھی آزادی کی جملہ اقسام سے کما حقہٗ بہرہ مند نہیں ہے اور قومی و جماعتی غلامی کا اقدام شخصی غلامی سے بھی زیادہ خطرناک صورتوں میں جاری ہے اور مہذب اور متمدن یورپین حکومتوں پر اس کی ذمہ داری سب سے زیادہ ہے یہ شخصی غلامی پر تو حرف گیری کرتی ہیں مگر قوموں کو غلام بنانے میں پیش پیش ہیں۔

آج بھی بہت سی محکوم قومیں مسلسل اپنی آزادی (استقلال) کیلئے جدوجہد میں مصروف ہیں اور اس کا انکار ناممکن ہے کہ اگرچہ افراد و اشخاص کی غلامی کا رواج جاتا رہا لیکن قوموں کی غلامی کی مذموم رسم آج تک قایم ہے۔

اسی طرح دوسری دو قسمیں یعنی "سیاسی آزادی" اور "شہری آزادی" باوجودیکہ اقوام کی رفتار ان سے مستفید ہونے میں مختلف ہے تاہم یہ دونوں اس اعلیٰ معیار پر آج بھی نہیں پائی جاتیں جو ان کا درجۂ معراج اور کمال ترقی ہے، اور دنیا، اس حق کے حصول کے لئے بہت آہستہ آہستہ چل رہی ہے، اور اس سلسلہ میں انھوں نے صرف کثیر کے بعد بھی بہت تھوڑا فائدہ اٹھایا ہے تاہم ترقی یافتہ اقوام کے علاوہ اس آزادی کے حصول کیلئے دوسری کسی قوم سے اس قدر صرف کثیر کی توقع نہیں ہو سکتی اور اسی لیے انکی نگاہ میں حاصل شدہ کی حفاظت کیلئے زیادہ سے زیادہ قیمت لگا دینا ضروری سمجھا جاتا ہے

واضح رہے کہ گذشتہ حقوق کی طرح یہ "حق" بھی "دو فرض" کے درمیان محصور ہے۔

ایک فرض جماعتوں اور حکومتوں پر عائد ہوتا ہے وہ یہ کہ آزادی کے مسئلہ میں فرد کے حق کا احترام کریں، اور اُس کے حالات میں کسی قسم کی مداخلت نہ کریں" مگر یہ

کہ مصلحت عامہ، یا جماعتی ضرورت، اس کی داعی ہو۔

پس وہ حکومتیں ہرگز اپنے فرض کو ادا نہیں کرتیں جو اخبارات وکتب کی طباعت واشاعت میں رکاوٹ ڈالتی ہیں، اور سنسر کی اجازت کے بغیر جاری نہیں ہونے دیتیں یا لوگوں کو تقریر کرنے، اور جلسے کرنے سے مانع آتی ہیں، یا افراد پر حملہ کرتی اُن کو قید و بند میں ڈالتی، اور اُن پر بغیر جرم لگائے، اور مقدمہ چلائے سزا دیتی ہیں۔

اور افراد اپنے فرض سے قاصر سمجھے جائیں گے، اگر وہ مقرر کو اس بات پر مجبور کریں کہ وہ ان کی رائے اور اُن کے قول کے خلاف تقریر نہیں کرسکتا، اور کسی مصنف کو تصنیف سے اور کسی اخبار کو شائع ہونے سے روکیں کہ وہ اُن کے اعتقاد و خیال کی ترجمانی کے خلاف نہ تصنیف کرسکتا ہے اور نہ اخبار کی اشاعت کرسکتا ہے۔

وہ اپنے فرض کو ٹھیک ٹھیک اس روز ادا کرینگے کہ "قول" اور "مہذب تنقید" آزاد ہو جائے، اور صرف قوتِ دلیل ہی تسکین و اطمینان کا بہتر ذریعہ رہ جائے اور بس۔

علاوہ ازیں ہر فرد و شخص کے لئے ضروری ہے کہ اُس کو اپنی آزادی کا بھی شعور ہو، اور دوسروں کی آزادی کا بھی، اور وہ یقین کرے کہ جس طرح اُس کو آزاد رہنے کا حق ہے اسی طرح دوسروں کی آزادی کا احترام بھی اُس پر واجب ہے۔

فرد کو اپنی آزادی اور اپنے اختیارِ کامل کے شعور کے ساتھ ساتھ اس کا شعور بھی ضروری ہے کہ وہ تنہا ہرگز زندہ نہیں رہ سکتا، بلکہ وہ قومی جسم کا ایک "عضو" ہے اور یہ کہ وہ قوم کی آزادی کے متعلق جوابدہ بھی ہے۔ کیونکہ افرادِ قوم میں "آزادی کے شعور" اور "مسئولیت کے شعور" کا نشوونما اور اعتدال کے ساتھ ان کا وجود ترقی یافتہ اقوام کے خصوصی امتیازات میں سے ہے۔

اور دوسرا فرض خود صاحبِ حق پر عائد ہے - وہ یہ کہ اس عطیۂ الٰہی "آزادی" کو غلط استعمال نہ کرے بلکہ اُس کو جماعتی فلاح و بہبود کے لئے کام میں لائے - اور اگر وہ ایسا کرنے پر آمادہ نہ ہو اور اُس سے ناجائز فائدہ اُٹھائے تو پھر اس کا یہ "حق" سلب کر لینے کے قابل ہے[1] -

ملٹن کا قول ہے -

جو آزادی کا دلدادہ ہو اُس کو اس سے پہلے دانا اور پاک طینت ہونا ضروری ہے وجہ یہ ہے کہ آزادی نہ فروخت ہوتی ہے اور نہ بخشی جاتی ہے بلکہ اُس کے حاصل کرنے کے لئے عملی جد و جہد، ایثار، قربانی، اور خوبیِ استعداد کی سخت ضرورت ہے -

حقِ ملکیت | حقِ ملکیت، ملکہ حُبِّ ذات کا قدرتی ثمرہ ہے نیز یہ حق انسان کو ترقی کی منزل تک پہنچانے میں مدد و معاون بنتا ہے اس لئے کہ اس کی قدرت سے باہر ہے کہ وسائل و ذرائع کی ملکیت کے بغیر دنیوی ترقی کی شاہراہ پر چل سکے -

اس "حقِ ملکیت" کی اس لئے ضرورت پیش آتی ہے کہ جبکہ زندگی کے ذرائع تمام انسانوں کی خواہشات و رغبات کے لئے کفایت نہیں کرتے تو اُن کے لئے انسانوں کے باہم مزاحمت شروع ہو جاتی ہے، اور "حُبِّ ذات" ہر شخص کو یہ توجہ دلاتی ہے کہ وہ اپنے نفس کو دوسروں پر ترجیح دے، یہی وہ نقطہ ہے جہاں "مِلک" کا وجود سامنے آجاتا ہے -

مِلکِ خاص و مِلکِ عام | غور و فکر کے بعد "مِلک" کی دو ہی صورتیں نظر آتی ہیں مِلکِ خاص، مثلاً کسی شخص کا کتاب، مکان، یا لباس کا مالک ہونا، اور مِلکِ عام

[1] حق سلب کر لینے کا یہ نظریہ ہر قسم کی غلط استعمال میں عام ہے -

مثلاً ریلوے، عجائب خانے، پبلک کتب خانے اور آثارِ قدیمہ کی مِلک۔

مِلکِ خاص اور مِلکِ عام کی یہ تقسیم اس لئے پیدا ہوئی کہ مِلکِ خاص کا منشاء تصرفِ عام سے بچانا، اور خصوصی ضرورت کو پورا کرنا ہے اور مِلک عام کا مفاد اس شے کو استبداد اور عام افادیت کی رکاوٹ سے محفوظ رکھنا ہے اور یہ جماعتی مفاد کے لئے بہت اہم اور ضروری ہے۔

تو جس شے کی "ملکیت کا منشاء" خصوصی ضرورت، اور تدبیرِ خاص ہو وہاں مِلک خاص "بہتر" ہے اور جس شے کی ملکیت عام فائدہ کی رکاوٹ، اور شخصی یا جماعتی استبداد سے تحفظ، کی داعی ہو وہاں ملکیتِ عام "بہتر" ہے۔ پس جو لباس کہ انسان پہنتا ہے اور جو چیز کہ کھاتا ہے۔ اور جس مکان میں کہ رہتا ہے ان کے لئے صحیح یہی ہے کہ وہ اُس انسان کی "ملکیتِ خاص" ہوں اس لئے کہ وہ ان ضرورتوں کا محتاج ہے، اور ان میں "مفاد عامہ میں رکاوٹ" اور "استبداد" کا بھی خوف نہیں ہے۔

لیکن عجائب خانے (میوزیم)، شفاخانے یا سڑکیں، جیسی چیزیں اگر کسی خاص فرد کی ملکیت قرار دے دی جائیں تو ان کے بارہ میں شخصی استبداد کی بھی کافی گنجائش ہے اور فرد کی جانب سے ان پر ایسی قیود لگانے کا بھی خطرہ ہے جو عوام کے لئے سخت مضر اور نقصان دہ ہوں۔ لہذا اُن کے متعلق "عملِ خیر" یہی ہے کہ وہ رفاہِ عام کے لئے ہوں اور "مِلکِ عام" شمار ہوں۔

دنیا میں کچھ چیزیں ایسی بھی ہیں کہ اُن کے لئے صاف اور مفید بات یہی تھی کہ وہ "قانون ملک عام" پر منطبق ہونے کی وجہ سے مِلکِ عام میں داخل کی جاتیں لیکن موجودہ زمانہ میں وہ کمپنیوں کے حوالہ کر دی گئی ہیں کہ وہ ان کا انتظام کریں۔ مثلاً واٹر ورکس کمپنی

(آب رسانی کی کمپنی) یا الیکٹرک کمپنی (برقی رسانی کی کمپنی) وغیرہ

لہٰذا اس بات کی رکاوٹ کے لئے کمپنیاں پبلک کے ساتھ ظلم واستبداد نہ کرنے پائیں، حکومت کو اُن پر ایسی شرائط لگانی چاہئیں کہ جن کی رو سے اُن کی شرح اُجرت (ریٹ) متعین ہوجائیں کہ اُس سے زائد لینے کا اُن کو کوئی حق نہ رہے اور مزدوروں کی تنخواہوں اُن کے کام کے اوقات کا تعین، اور اُن کی آسائش و تربیت کا مکمل انتظام کیا جائے۔

تو اب غور فرمایئے کہ جن اشیا کو ہم "ملکِ عام" کہہ رہے ہیں وہ وہی ہیں جو "حکومت کی ملک" کہلاتی ہیں، اس لئے کہ حکومت، قوم کی "نائب" ہے لہٰذا وہ ان ملکیتوں میں جو تصرفات اور اختیارات استعمال کرتی، اور اُن کا نفاذ عمل میں لاتی ہے وہ حقیقت میں قوم کے قائم مقام ہونے کی حیثیت سے کرتی اور کرسکتی ہے۔

لیکن چند چیزیں ایسی بھی ہیں جن کے متعلق "قوم" کے درمیان ملکیتِ عام، اور "ملکیتِ خاص" کا اختلاف رہتا ہے، بعض کا خیال یہ ہے کہ وہ ملکِ عام میں داخل ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ ان کا تعلق ملکِ خاص سے ہے اور اس لئے ان کو افرادِ قوم میں تقسیم ہونا چاہئے تاکہ وہ اُس میں مالکانہ تصرف کریں، اس کی مثال "زمینِ کاشت" ہے۔

اس کے متعلق "اشتراکیین" کا خیال یہ ہے کہ "زمین" اور اُس کی "پیداوار" جمہور کی ملک ہے، اُس سے نفع اُٹھانے میں ہر شخص برابر کا حقدار ہے اور اس طرح وہ اس میں ملکِ خاص کو تسلیم نہیں کرتے،

افلاطون نے اپنی کتاب "جمہوریت" میں اسی کی تائید کی ہے۔ اُس کا خیال یہ ہے کہ حکومت کے لئے "مثلِ اعلیٰ" یہ ہے کہ ایسی حکومت ہو جس میں "پونجی" (آمدنی و ذرائع آمدنی) میں تمام افرادِ قوم مشترک ہوں، اور افراد کے لئے جدا جدا اس پر حق ملکیت حاصل نہ ہو

مگر ارسطو، اس کا مخالف ہے وہ یہ سمجھتا ہے کہ "بہترین حکومت" وہ ہے جس میں قوم کے افراد اپنی ضروریات و حاجات کی اشیاء میں جدا جدا ملکیتِ تام رکھتے ہوں لیکن اس ملکیت کے باوجود افرادِ قوم کو یہ جاننا ضروری ہے کہ وہ اپنی مملوکہ شے کو اس طرح استعمال کریں کہ اُس کا فائدہ جماعتی فائدہ بن سکے[1]

دوسرے حقوق کی طرح "حق ملکیت" بھی دو فرض عائد کرتی ہے۔

ایک فرض لوگوں پر ہے، وہ یہ کہ فرد کی ملکیت کا احترام کریں اور چوری، یا لوٹ مار یا اسی قسم کے ذرائع سے اس پر دست درازی نہ کریں۔

دوسرا فرض مالک پر عائد ہے اور وہ یہ کہ مملوکہ شے کو بہتر طریقہ پر استعمال کرے اور ذاتی فائدہ کے ساتھ ساتھ ضروری طور پر جماعتی فائدہ کو مدنظر رکھے۔

اور اگر بعض دوسرے آدمی ہماری مملوکہ شے کے ہم سے زیادہ حاجتمند ہوں اور اُن میں یہ قدرت بھی ہو کہ وہ اس کا استعمال ہم سے بھی زیادہ بہتر طریقہ پر کریں گے، تو ہمارا فرض ہے کہ ہم ایثار کریں اور اُن کو اُس کے استعمال کی اجازت دیں،

مثلاً ہمارے پاس گاڑی یا جہاز ہے اور ہمارا ہمسایہ ایسا مریض ہے کہ اُس کو طبیب کے پاس عجلت سے بھیجنے کے لئے اُس گاڑی یا جہاز کی ضرورت ہے تو ہمارے ذمہ فرض ہے کہ ہم اُس کے لئے اُن کا استعمال مباح کر دیں، اس لئے کہ ایک "زندگی کی حفاظت" کا معاملہ دوسری قسم کی ضروریات مثلاً سیر و تفریح وغیرہ کے مقابلہ میں بہت زیادہ اہم ہے یا مثلاً جنگ کے زمانہ میں ایک مالدار شخص کے مکان کو شفاخانہ بنانے کی ضرورت ہے تاکہ

[1] اسلامی نظریہ کے لئے ندوۃ المصنفین کی کتاب "اسلام کا اقتصادی نظام" قابل مطالعہ ہے۔

ان مجروحین کا علاج کیا جاسکے جو قوم وطن کی طرف سے دشمن کے ساتھ لڑتے ہیں تو اس مالدار کا فرض ہے کہ وہ اپنے مکان کو شفاخانہ بننے کی اجازت دے۔

اور وہ پیسے جو کہ تمہاری جیب میں ہیں اگر ایک فقیر کو مل جائیں تو وہ اپنی زندگی قائم رکھ سکے، اور اگر تمہارے پاس رہیں تو سگرٹ کی نذر ہوں تو تمہارا اخلاقی فرض ہے کہ تم وہ پیسے کسی فقیر کے حوالہ کردو۔

کسی شاعر نے کیا خوب کہا ہے۔

وحسبك داءً ان تبیت ببطنة ٭ وحولك اكباد تحن الی القدِ

تیرے لئے یہی مرض کافی ہے کہ تو شکم سیر ہو کر رات گذارے اور تیرے ہمسائے خالی پیٹ ہانڈی کی طرف ٹکٹکی لگائے دیکھ رہے ہوں (یعنی روٹی سے محروم ہوں)

اسی طرح ہر ایک صاحب استطاعت انسان کا فرض ہے کہ جب اُسے معلوم ہو کہ اُس کے قریب کے بسنے والے کسی مصیبت میں پھنس گئے ہیں تو متعلقہ ضروریات کو اپنی ملکیت سے نکال کر اُن کو فائدہ پہنچائے اور اس طرح اپنی ملکیت کا صحیح مصرف بروئے کار لائے۔

اسی طرح حسب مقدرت و وسعت ہر ایک انسان کا فرض ہے کہ اگر اُس کے قریب ریلوے یا ٹرمیوے کا تصادم ہو گیا ہے اور لوگوں کو مدد کی ضرورت ہے تو وہ مرد انسان زخمیوں یا فاقہ کشوں، اور مصیبت زدوں، کی ہر قسم کی اعانت و امداد کرے اور پٹیاں، زخم پر باندھنے کی تختیاں، اور اس قسم کا مفید سامان، فوراً بہم پہنچائے، اس لئے کہ مال کے صرف کرنے کا اس سے بہتر دوسرا کوئی مصرف نہیں ہے۔

حقِ تربیت | ہر ایک انسان کا یہ حق ہے کہ وہ اپنی استعداد و صلاحیت کے مطابق

"تربیت" اور "تعلیم" حاصل کرے لہٰذا اُس کو پڑھنے اور لکھنے، اور جہاں تک اُس کی استعداد مدد کرے فنون و علوم میں ملکہ پیدا کرنے، اور مختلف درجاتِ تہذیب سے مہذب ہونے کا کامل حق ہے،

اور اس "حق" کا داعی یہ ہے کہ "تربیت" آزادی، اور ترقی پذیر زندگی، کے وسائل میں سے بہترین وسیلہ اور ذریعہ ہے، اس لئے کہ اگر کسی قوم میں جہل پھیل جاتا ہے تو اُس کے تمام اطراف و جوانب میں بُرائی کا زہر دوڑ جاتا ہے اور اس میں قوم کے اقتصادی سیاسی، اجتماعی، اور مذہبی غرض ہر قسم کے شعبے یکساں اور مساوی ہیں البتہ متعلّم[1] ہی میں یہ قوت ہے کہ وہ اپنی زندگی کے صحیح حوائج کو سمجھے اور اُن کے حصول کے لئے بہتر تدابیر انجام دے اور جاہل کے مقابلہ میں زیادہ سے زیادہ عمدہ طریقہ پر زندگی کا نظام قائم کرے۔

اور ظاہر ہے کہ تعلیم یافتہ خاندان صحت و تندرستی کے حفاظتی امور پر جاہل خاندان کے افراد سے کہیں زیادہ قادر ہوتے ہیں، اور جب کسی قوم میں جہل بڑھ جاتا ہے تو اُس میں فقر، نافرمانی، اور جرائم، کی کثرت پیدا ہو جاتی ہے۔

حکومت کے لئے نمایندوں کے انتخاب کے وقت تعلیم یافتہ حضرات ہی زیادہ

---

[1] ہم نے یہاں تعلّم کو "تربیت" پر مقدم رکھا اس لئے کہ تربیت زیادہ وسیع معنی میں استعمال ہوتا ہے کیونکہ تعلّم کے معنی "تعلیمی اثر" کے ہیں، اور تعلیمی اثر، متعلم کے ذہن تک علم پہنچانے کا نام ہے مگر تربیت اُس اثر کا نام ہے جو انسانی ملکات و قوی کی نشو و نما کرتا ہے تو اس طرح تعلّم بھی تربیت کے اثرات ہی میں سے ایک بہترین اثر ہے۔

اس کے علاوہ "تدبیر منزل" مجلسی نشست و برخاست وغیرہ تعلیم کی نہیں بلکہ تربیت کی قسمیں ہیں بلکہ اس کے علاوہ اور بھی زیادہ وسیع معنی میں اس کو استعمال کیا جا سکتا ہے۔

بہتر فیصلہ کر سکتے ہیں کہ کس کو چنا جائے اور کس کو نہیں اور وہی صحیح رائے کے اہل بن سکتے ہیں اور اگر وہ خود منتخب کر لئے جائیں تو ان کی نگاہ صحیح، اور ان کی رائے زیادہ مضبوط ثابت ہوتی ہے اور ایک "تعلیم یافتہ عورت" اپنی اولاد کی تربیت، گھر کا انتظام، اور اپنے حالات کی رفتار کو زیادہ بہتر طریقہ پر انجام دے سکتی ہے۔

علم، درحقیقت اخلاقِ حسنہ، اور صحیح مذہب تک پہنچنے کا دروازہ ہے، اُسی کے ذریعہ انسان اپنے نفس کو پہچانتا، اُسی کے وسیلہ سے اپنی بلند زندگی کو حاصل کرتا، اُسی کے واسطہ سے اپنی ترقی کو پہنچتا، اور اُسی کی وجہ سے نجاتِ ابدی اور حیات سرمدی کی راہ (مذہب حق) کو پاتا ہے۔

اس حق کے پیشِ نظر، حکومت پر فرض ہے کہ وہ قوم کے افراد میں سے ہر فرد کے لئے علمی وسائل مہیا کرے تاکہ وہ تربیت کے اس درجہ تک پہنچ سکے جس کی بدولت وہ "جماعت کا بہترین "فرد" بنے اور جماعت کے حقوق و فرائض کو اچھی طرح پہچانے۔

بہرحال حکومت پر یہ فرض سب سے پہلے عائد ہوتا ہے کہ مفلس کا افلاس، حاجتمند کی احتیاج، اور حاصل کرنے والے کی ماحول سے پیدا شدہ کوتاہی نظر، ان میں سے کوئی شے بھی اس حق کے حاصل کرنے میں سدِ راہ نہ ہو سکے۔

دوسری طرح یوں سمجھئے کہ بچوں کی تعلیم، عام، جبری، اور مفت، ہونی چاہئے اور دینی و دنیوی تعلیم دے کر اُس کو اس قابل بنا دینا چاہئے کہ اُس کے سامنے صحیح زندگی کے دروازے کھل جائیں، اور اُس میں اخلاقی و اصلاحی زندگی کے ساتھ زندہ رہنے کی رغبت پیدا ہو جائے۔

حکومت کا یہ بھی فرض ہے کہ حق کے قیام کی خاطر "بہترین اساتذہ" مہیا کرے

اور قوم کے مالداروں، اور جماعتوں، کا بھی فرض ہے کہ وہ اس "مقصد" کو پورا کرنے کیلئے تعلیمی نشر و اشاعت میں حکومت کا ہاتھ بٹائیں۔

اور وہی قومیں اس مسئلہ میں تیزی کے ساتھ گامزن ہو سکتی ہیں جو تمدن کی منزل میں بلند درجات تک پہنچ چکی ہوں مگر موجودہ دور میں بھی قومیں اس جانب بہت آہستہ آہستہ ترقی کر رہی ہیں، البتہ متمدن قوموں نے ابتدائی تعلیم کے عام کرنے کے لئے سہولتیں بہم پہنچانے میں قدم اُٹھایا ہے، روس، جرمنی، ترکی اور تمام یورپ کے دوسرے ممالک نے اور بعض ایشیائی اقوام اور جاپان نے ۱۸۹۰ء سے ابتدائی تعلیم کو جبری کر دیا ہے، اور ولایات متحدہ کے بڑے بڑے حصوں میں بھی یہی طریقہ جاری ہو گیا ہے۔ اور سب سے آخر میں اب ہندوستان بھی اس سلسلہ میں بیداری کا ثبوت دے رہا ہے اور یہاں بھی جہالت عام کے خلاف جہاد شروع ہو گیا ہے تاہم ابھی تک یہ قومیں اعلیٰ تعلیم کے انتظام میں قاصر رہی ہیں، کیونکہ ان ممالک میں ایسے طلباء کثرت سے موجود ہیں جو اعلیٰ تعلیم حاصل کرنا یا اس کو پایۂ تکمیل تک پہنچانا چاہتے ہیں لیکن اُن کی اس آرزو بر آنے کے ذرائع اور وسائل اُن کے پاس مفقود ہیں، یا اس قدر آمدنی نہیں رکھتے جو اُن کی اعلیٰ تعلیم کے خرچ کو کافی ہو اور یا تعلیم پر ایسی شرائط لگا دی گئی ہیں جن کے پورا کرنے کی اُن کے پاس کوئی سبیل نہیں ہے اس سلسلہ میں ایک بات بہت زیادہ اہم اور لائق پذیرائی ہے وہ یہ کہ قومی حکومت کا صرف یہی فرض نہیں ہے کہ عام، مفت، جبری تعلیم کا نصاب صرف دنیوی اور مادی تعلیم ہی تک محدود رکھے بلکہ اُس کا یہ بھی اہم فرض ہے کہ دینی، مذہبی، اور اخلاقی و روحانی تعلیم کو بھی نصاب تعلیم کا جزو لازم قرار دے تاکہ قوم کے فرد میں دنیوی ترقی کی صلاحیتوں کے ساتھ ساتھ دینی اور اخلاقی ملکات کے اُبھرنے کا بھی موقعہ میسر آسکے چنانچہ آج یہ مسئلہ مذہب کی راہ سے

ہی قابل توجہ نہیں ہے بلکہ قومی ملکات واخلاق کی ترقی کی راہ سے بھی بہت زیادہ جاذب نظر ہے چنانچہ انگلستان، امریکہ، ترکی، فرانس، مصر کے ماہرین تعلیم متفقہ طور پر اس پر زور دیتے نظر آتے ہیں حتیٰ کہ روس جیسے ناستک ملک نے بھی اس ضرورت کے سامنے سر تسلیم خم کر دیا ہے اور اُن کے نظام تعلیم میں بھی مذہبی تعلیم جزو لازم قرار پاتی جا رہی ہے۔

بہر حال اقوام میں "مثل اعلیٰ" (اعلیٰ نمونہ) وہ قوم ہے جس کے تمام افراد اپنی ترقی اور عالی تعلیم کے لئے زیادہ سے زیادہ اور وسیع تر وسائل رکھتے ہوں اور ان کے ذریعہ حصول مقصد میں پوری طرح کامیاب ہوں[1]۔

[1] خلافت راشدہ سے اُندلسی دور تک اسلامی دورِ خلافت وحکومت اس مسئلہ میں شاندار روایات رکھتا ہے جبکہ آزاد ہی نہیں بلکہ اُن کے غلام اور باندیاں بھی عالم ہوا کرتے تھے۔ ادنیٰ و اعلیٰ دونوں قسم کی تعلیم مفت تھی، اور جبری قانون کے بغیر ہی تعلیم عام تھی مگر افسوس کہ آج مسلمانوں کی علمی حالت آزاد اور غلام دونوں قسم کے ملکوں میں اس قدر زبوں ہے کہ جس کا اندازہ کرنا بھی ناممکن ہے۔

"تعلیم" کے متعلق اسلام کی مرضی یہ ہے کہ دنیوی تعلیم "ادنیٰ ہو یا اعلیٰ" تب ہی مفید اور انفرادی و جماعتی دونوں قسم کی زندگی کے لئے نفع بخش ہے کہ جب اُس کے ساتھ ساتھ دینی تعلیم کا اتنا جزو لازمی ہو کہ اُس سے مرد و عورت میں جہاں ایک طرف اجتماعی حیات کا اہل بننے کی صلاحیت پیدا ہو وہیں دوسری جانب بندہ و خدا کے درمیان حقیقی تعلق کی بھی معرفت حاصل ہو سکے، اور اعتقاد و عمل دونوں میں وہ صرف "شریعت مطہرہ" ہی کو اسوہ سمجھنے لگے۔

حقوقِ نسواں انصاف کا تقاضہ یہ ہے کہ بیان کردہ تمام حقوق میں مرد اور عورت دونوں کا یکساں حصہ ہو۔ اس لئے کہ یہ انسانی حقوق ہیں جن میں مرد اور عورت دونوں مساوی ہیں البتہ ایک نوع کے دو مختلف اصناف ہونے کی حیثیت سے جو امتیازات اُن کے باہم ہیں وہ بھی ضرور قائم رہیں۔ مگر آج واقعہ اس کے خلاف ہے اور دنیا افراط و تفریط میں مبتلا ہے اس لئے عورتوں کے "حقوق" اور اُن کے "فرائض" کے متعلق چند کلمات لکھنا ضروری ہیں

جہالت کا دور ایک طویل زمانہ ایسا رہا ہے جبکہ عورت کے متعلق یہ نظریہ قائم تھا کہ وہ انسان نہیں ہے بلکہ مال و متاع کی طرح کی ایک شے ہے اور اگر انسان سمجھا بھی جاتا تھا تو ایک خادمہ اور جاریہ سے زیادہ اُس کی حیثیت نہ تھی۔ نہ اُس کے لئے علم حاصل کرنے کا موقعہ تھا اور نہ اجتماعی زندگی میں اُس کا کوئی حصہ، حتیٰ کہ وہ قانونی ملکیت سے بھی محروم تھی اور کھانا پکانے، کپڑے سینے، اور بچوں کے پالنے کے علاوہ وہ دین و دنیا کے تمام امور سے ناآشنا اور جاہل رہتی تھی اور اس طرح فطرت اور قانونِ الٰہی دونوں کے خلاف اُس کی زندگی بستے ہوئے حیوان یا چوپائے کی طرح تھی۔

جدید دور اس کے برعکس آج کی آواز ہے جو اگرچہ بعض امور میں صحیح نظریہ کے مطابق ہے مگر خاص خاص مسائل میں تفریط (حد سے متجاوز) اور اخلاق کے نقطۂ نظر سے آگے بڑھ گئی ہے اور بعض حالات میں تو جہالت کے نظریہ سے بھی زیادہ مہلک نتائج کی ذمہ دار ہے۔

جدید نظریہ علماء مغرب کا خیال ہے کہ عورت نے ابھی تک وہ تمام حقوق حاصل نہیں کئے جو مردوں کو حاصل ہیں اگرچہ یہ صحیح ہے کہ حصولِ حقوق میں عورت کا قدم بہت آگے بڑھ چکا ہے۔ قرونِ وسطیٰ سے انیسویں صدی کے شروع تک یورپ میں عورت کو کسی قسم کی قانونی ملکیت حاصل نہیں تھی اور اُن کی تربیت کا معاملہ گھر کا کھانا پکانے، بچوں

دیا ہے، اور کپڑے سینے سے آگے اور کچھ نہ تھا۔

اب ہمارے اس زمانہ میں عورت نے اپنے حقوق کے متعلق طویل مسافت طے کر لی ہے اور "ولایات متحدہ امریکہ" کی عورت تمام دنیا کی عورتوں سے زیادہ شاہراہ ترقی پر گامزن ہے اور ان کی رفتار دنیا کی تمام عورتوں کی ترقی سے زیادہ تیز ہے۔ اس لئے کہ وہاں مدارس کے علاوہ یونیورسٹیوں تک میں اُن کی کثرت ہے، اور اُن کو ہر قسم کی سہولتیں حاصل ہیں اور عقد کے معاملات میں بھی اُن کے حقوق مردوں کے مساوی ہیں۔ اور ان کے زیر اثر وہ اپنے شوہر کے انتخاب میں اُسی طرح آزاد ہیں جس طرح مرد، بیوی کے انتخاب میں آزاد ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امریکہ کی عورت تمام حقوق میں مردوں کے برابر ہو جائے گی۔

اُن کے قریب قریب اب یورپ کی عورت بھی آتی جا رہی ہے اور اب اکثر ملکوں میں مدارس اور یونیورسٹیوں کے داخلہ میں اُن کو سہولتیں حاصل ہو رہی ہیں۔ اور جون ۱۹۱۸ء میں برطانیہ کے دارالعوام میں عورت کو حقِ انتخاب سے بہرہ مند ہونے کا موقعہ حاصل ہو گیا ہے اور اٹلی میں بھی یہ حق صاحبِ جائداد بیوہ عورت کو دیدیا گیا۔

مطالبۂ حقوق کی تحریک ... قوت و ضعف کے اعتبار سے مختلف ممالک میں مختلف حالات ... ہیں مثلاً فرانس کے مقابلہ میں انگلستان میں زیادہ مواقع اور سہولتیں حاصل ہیں۔

اکثر مفکرین کا خیال ہے کہ عورت کی یہ رفتار بڑھتے بڑھتے حسب ذیل نتائج تک پہنچ جائے گی۔

(۱) وہ وقت دور نہیں ہے کہ عورت اور مرد دونوں کے اعمال کے لئے ایک ہی پیمانہ "تسلیم کر لیا جائے اور آج کی یہ تفریق کہ مرد کے جن اعمال کو ایک نظر سے دیکھا جاتا

ہے عورتوں کے ان ہی اعمال کو دوسری نظر سے جانچا جاتا ہے اور دونوں کے یکساں اعمال پر ایک ہی حکم صادر نہیں کیا جاتا۔

مثلاً مصر میں اگر "مرد" شب میں آدھی رات تک گھر سے باہر گذارے اور اس کا عادی ہو تب بھی وہ کوئی قابل مواخذہ جرم نہیں سمجھا جاتا، مگر اس کے برعکس اگر عورت کو کسی ایک دن بھی مغرب کے بعد باہر دیر ہو جائے تو متوسط گھرانوں میں یہ بہت سخت جرم شمار کیا جاتا ہے۔ اسی طرح اگر مرد اپنی شادی کے معاملہ میں کسی لڑکی کی جانب رجحانِ طبع ظاہر کرے تو یہ پسندیدہ بات سمجھی جاتی ہے، اور اگر اسی رجحان کی ابتدا لڑکی کی جانب سے ہو تو یہ بہت معیوب سمجھا جاتا ہے۔

مگر قریب زمانہ میں یہ طرزِ فکر باقی نہ رہ سکے گا اور بہت جلد دونوں کے اعمال ایک ہی نظر سے دیکھے جائیں گے، اور جس عمل کی وجہ سے ایک "صنف" مجرم سمجھی جاتی ہے اس کے ارتکاب پر دوسری صنف بھی اسی طرح حقیر و ذلیل سمجھی جائے گی اور جس عمل کی وجہ سے مرد قابلِ تعریف سمجھا جاتا ہے، عورت بھی "قابلِ ستائش" قرار پائے گی۔

(۲) امورِ خانہ داری میں بھی عورت کو وہی درجہ حاصل ہو جائے گا جو مرد کو حاصل ہے اور وہ تدبیر منزل کے عملی اور نظری دونوں طریقوں میں مرد کے برابر سمجھی جائیگی۔

(۳) اس کی تربیت آج کی تربیت سے بہتر طریق پر ہو سکے گی، اور وہ ترقی کے اس درجہ تک پہنچ جائے گی کہ اپنی اولاد کا نشو و نما خرافاتی طریق کی بجائے علمی اصول پر کرنے لگے۔

(۴) بہت جلد اس کو شوہر کے حقوقِ قانونی کے برابر حقوق مل جائیں گے اور عقدِ نکاح کے بارے میں اس کو وہی حقوق حاصل ہو جائیں گے جو امریکی عورت کو حاصل ہیں،

(۴) حتیٰ کہ ضرورت کے مواقع پر اس کو سرکاری ملازمتیں بھی ملنے لگیں گی مثلاً جبکہ عورت بیوہ ہو اور اس کی حاجات کا کوئی نگراں موجود نہ ہو۔ بلکہ ضرورت اور حاجت کی کوئی قید بھی باقی نہیں رہے گی۔

بہرحال مطالبۂ حقوق کی یہ رفتار بہت جلد ان کو منزلِ مقصود تک پہنچا دے گی بشرطیکہ وہ جو کچھ حاصل کرتی جاتی ہیں اس کو خوبی کے ساتھ کام میں لا کر اپنے حق ہونے پر دلیل و برہان قائم کر دیں۔

ورنہ اگر انھوں نے حاصل کردہ حقوق کے استعمال میں ابتری اور نااہلیت دکھائی تو یہ خود ان ہی کی راہ میں سنگِ گراں ثابت ہوگا۔

ہندی اور مصری عورت اسلام نے "معدودے چند مسائل کے علاوہ" اگرچہ عورت کو تمام حقوق میں مردوں کے مساوی رکھا ہے۔ مثلاً تعلیم کا حق دونوں کے لیے برابر مقرر کیا ہے[1]۔ اپنی مملوکہ اشیاء میں قانونی تصرفات کا مردوں ہی کی طرح پورا حق عطا کیا ہے وغیرہ وغیرہ۔ مگر عملاً وہ ان حقوق سے پوری طرح فائدہ نہیں اٹھا رہی ہیں اس لیے کہ ان کے اموال کی ذمہ داری یا تو کسی قریبی عزیز کے سر ہوتی ہے اور یا کوئی وکیل ان کی طرف سے تصرف کا مختار بنتا ہے اور عورتیں براہ راست ان معاملات میں بے دخل رہتی ہیں۔ اسی طرح نکاح کے معاملہ میں صرف والدین ہی مجازِ کل ہیں اور ان کی اپنی رائے کی قطعاً پرسش نہیں ہے حتیٰ کہ ان کو یہ بھی حق نہیں ہے کہ وہ ہونے والے شوہر کو ایک نظر دیکھ ہی لیں اور ولی اگر ان سے کسی قسم کا مشورہ بھی کرتا ہے تو وہ محض ایک رسمی صورت ہیں اور بس نیز ان کو ایک لمحہ کے لیے اسکی بھی اجازت نہیں کہ وہ معمولی حیوان

---

[1] طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم و مسلمۃ

کی طرح کھلی ہوا سے فائدہ اٹھا سکیں، اپنی اولاد کے ساتھ باغات کی سیر کرسکیں، اور اپنے شوہروں کے دوش بدوش تفریح گاہوں میں تفریح کرسکیں اور اگر ان میں سے کوئی ایک بھی ان امور کی جرأت کر بیٹھے تو گویا اس نے خود کو طعنوں اور ملامتوں کے لیے پیش کردیا

اور مصر میں بہت کم لڑکیاں یونیورسیٹیوں میں تعلیم حاصل کرتی ہیں اور اُن کی تعداد کے اعتبار سے ثانوی مدراس میں بھی بہت کم پائی جاتی ہیں، اور ابھی تک انھوں نے یہ بھی نہیں سمجھا کہ ان کے حقوق غصب کر لیے گئے ہیں تاکہ وہ مطالبہ کرنے پر آمادہ ہوں۔ چنانچہ اس جہل کی وجہ سے مرد "خصوصًا تعلیم یافتہ مرد" ان کا کما حقہ احترام نہیں کرتے اور نہ اُن کے دلوں میں ان کی وقعت قائم ہوتی ہے۔ اس لیے کہ وہ اُن (عورتوں) کے اندر ہم نشینی اور ہم جلیسی، کے خصائل نہیں پاتے۔ کیونکہ یہ بات تو تب ہی حاصل ہوتی جب کہ میاں بیوی کے مزاج اور عقل وخرد میں کسی نہ کسی درجہ کا تناسب پایا جاتا۔

عورت کو اپنے حقوق کے مقابلہ میں یہ بھی سمجھنا چاہیئے کہ اس پر کچھ "فرائض" بھی عائد ہیں، اس لیے اس کو جس طرح حقوق کے لیے جد وجہد کرنا ضروری ہے اسی طرح فرائض کی ادائگی بھی واجب ہے، درحقیقت اس کے اجتماعی فرائض مرد کے فرائض سے کسی طرح کم نہیں ہیں اور اس کی مسئولیت بھی بہت زیادہ ہے۔ کیونکہ وہ گھر کے امور میں جوابدہ ہے اور حق آزادی کے استعمال میں جواب دہ ہے، پس اگر وہ اپنے ان فرائض میں کوتاہ ہے تو پھر جماعت کو بھی یہ حق ہے کہ وہ اس کے حقوق دہی میں کوتاہی اور تاخیر سے کام لے

بہرحال جس قدر اُس کے حصول حقوق کی رفتار تیز ہوتی جاتی ہے اسی نسبت سے اُس پر فرائض کی ذمہ داری بڑھتی جاتی ہے مثلاً اگر اس کو اپنی املاک میں حق تصرف

حاصل ہوگیا ہے تو اس کے ذمہ فرض ہے کہ وہ یہ سیکھے کہ کس طرح اس میں تدبیر و تصرف کا استعمال کرنا چاہیئے اور اگر اُس کو شوہر کے انتخاب کا حق مل گیا ہے تو اس کا فرض ہے۔ کہ قلبی رجحانات اور طبعی میلانات کے مقابلہ میں عقل و فرزانگی کو کام میں لا کر حقِ انتخاب سے فائدہ اٹھائے

الحاصل اگر ترقی کی رفتار یہی جاری رہی تو بہت ہی قریب وقت میں اُس کا رجحان تعلیم کی جانب بہت بڑھ جائے گا" اور قوم، اور قومی حکومت، مجبور ہو جائیں گے کہ اُن کے لیے یونیورسٹیوں کے دروازے کھول دیں تا کہ تعلیم کے ذریعہ وہ یہ سمجھ سکیں کہ اُن کے حقوق کیا ہیں جن کا انھیں مطالبہ کرنا چاہیئے اور اُن میں یہ طاقت پیدا ہو جائے کہ وہ اپنی اولاد کو جسمانی، عقلی اور اخلاقی عمدہ تربیت دے سکیں۔

اسلامی نظریہ | عورت کے متعلق "جدید علم الاخلاق" کے ماہرین کی جو رائے ہے سطور بالا میں واضح ہو چکی۔ لیکن اسلام، دورِ جاہلیت اور ترقی پذیر دورِ جدید، دونوں سے جُدا اپنا نظریہ رکھتا ہے اور اپنی مطابق فطرت ہمہ گیر اصلاح کے دائرہ میں اس مسئلہ کو وضاحت سے بیان کرتا اور اخلاقی کردار میں نمایاں جگہ بخشتا ہے، دوسرے الفاظ میں یوں کہیے کہ چونکہ اسلام "صراط مستقیم" کا نام ہے اس لیے استقامت و اعتدال کی جو صفت اس کی تعلیم میں گوندھی گئی ہے اس مقام پر بھی درخشاں نظر آتی ہے چنانچہ اپنے امتیازی نصب العین اور خصوصی نظام کے پیشِ نظر "اسلام" نے عورت کے متعلق بھی "اعتدال" کی راہ اختیار کی ہے اور افراط و تفریط کی ظلمت سے اُس کو بچایا ہے۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اسلامی "علم اخلاق" عورت کو مختلف حیثیات سے دیکھتا اور ہر ایک حیثیت کے موزوں جُدا جُدا احکام نافذ کرتا ہے۔

(۱) عورت انسان ہے۔ (۲) انسان ہونے کے لحاظ سے صنفِ خاص ہے۔ پھر

(۱) عورت ایک فرد ہے۔ (۲) وہ حیاتِ اجتماعی کا ایک جزء ہے۔

عورت انسان ہے | وہ کہتا ہے کہ

عورت اسی طرح "انسان" ہے جس طرح "مرد" انسان ہے اور انسانیت کے اس وصف میں دونوں کے درمیان کوئی امتیاز نہیں ہے۔

یا ایھا الناس انا خلقناکم من ذکر و	اے انسانو! ہم نے تم کو مرد و عورت سے
انثیٰ وجعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا	پیدا کیا ہے اور تم کو باہمی تعارف کے لیے
(البقرہ)	کنبوں اور قبیلوں میں بانٹ دیا ہے۔
وبث منھما رجالا کثیرا و نساء	اور ان دونوں (مرد و عورت) کے ذریعے
(نساء)	اس نے بہت سے مرد و عورتیں (کائنات میں) پھیلا دیا

لہٰذا "حقِ انسانیت" میں بھی دونوں برابر ہیں اور انسانی حقوق میں دونوں کے لیے یکساں آزادی حاصل ہے اور مرد کے مقابلہ میں اس اعتبار سے کسی قسم کی ایسی پابندی عائد نہیں ہے جس کی وجہ سے وہ اپنے اس حق سے محروم یا مرد کے مقابلہ میں پست و مقہور سمجھی جائے۔

ولھن مثل الذی علیھن بالمعروف	اور عورتوں کیلئے بھی اسی طرح حقوق مردوں پر ہیں
(البقرہ)	جس طرح مردوں کے حقوق عورتوں پر ہیں
ھن لباس لکم وانتم لباس لھن (البقرہ)	عورتیں تمہارے لباس ہیں اور تم عورتوں کے لباس ہو
وکان صلی اللہ علیہ وسلم یقول انما	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرمایا کرتے تھے
النساء شقائق الرجال	کہ بلاشبہ عورتیں (حقوقِ انسانیت میں)
(رواہ احمد والترمذی)	مردوں کی برابر ہیں

عن عمرو بن الاحوص عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال الا ان لکم علی نساء کم حقًا و للنساء کم علیکم حقًا (الحدیث، ترمذی ونسائی)	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا آگاہ رہو بلاشبہ تمہارے حقوق تمہاری عورتوں پر ہیں اور اسی طرح تمہاری عورتوں کے حقوق تم پر ہیں۔

اُس نے خیر و شر کے تمام اعمال میں مرد اور عورت کے لیے ایک ہی "پیمانہ" قائم کیا ہے اور جس پیمانہ کے ذریعہ مرد کی نیکی و بدی کا امتحان لیا جاتا ہے۔ اُسی کے ذریعہ سے عورت کی بھی آزمائش کی جاتی ہے۔

من عمل سیئة فلا یجزی الا مثلہا و من عمل صالحًا من ذکر او انثی و ھو مومن فاولئک یدخلون الجنة یرزقون فیہا بغیر حساب ۴۰/۴	جو بُرا کریگا وہ اسی طرح بدلہ پائے گا اور جو نیکی کریگا مرد ہو یا عورت مگر مومن ہو تو یہی لوگ فلاح (جنت) میں داخل ہوں گے (اور) وہاں بے حساب رزق پائیں گے۔
فاستجاب لھم ربھم انی لا اُضیع عمل عامل منکم من ذکر او انثی ۳/۱۹۵	پس ان کے پروردگار نے ان کی بات مان لی وہ یہ کہ تم میں سے جو مرد و عورت جس قسم کا بھی عمل کریگا میں اُسکو ضائع نہ ہونے دونگا

اور اسی بنا پر آس نے دونوں کے لیے طلب علم کو یکساں فرض قرار دیا۔

عن انس طلب العلم فریضة علی کل مسلم و مسلمة (جامع صغیر)	علم کا سیکھنا ہر مسلمان مرد و عورت پر فرض ہے۔
عن ابی ھریرة قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تعلموا الفرائض	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فرائض اور قرآن کو سیکھو اور تمام انسانوں (مرد و عورت)

والقرآن وعلموا الناس فانی مقبوض (ترمذی)

کو سکھاؤ اس لیے کہ میں جلد تم سے جدا ہو جانے والا ہوں۔

اُس نے ازدواجی بندش "نکاح" کے مسئلہ میں بھی عورت کے اقرار و انکار کو اسی طرح آزادی بخشی جس طرح "مرد" کو عطا کی۔

عن ابی هریرة عن النبی صلی الله علیه وسلم قال لا تنکح الایم حتی تستامر ولا تنکح البکر حتی تستاذن (الحدیث بخاری ومسلم)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ثیبہ کے قول اور کنواری لڑکی کی اجازت کے بغیر عورت کا نکاح جائز نہیں ہے۔

عن ابی بریدة عن ابیه قال جاءت فتاة الی رسول الله صلی الله علیه وسلم قالت ان ابی زوجنی من ابن اخیه لیرفع بی خسیسة قال فجعل الامر الیها فقالت قد اجزت ما صنع ابی ولکن اردت ان اعلم النساء انه لیس الی الآباء من الامر شیء

(ابن ماجہ وغیرہ)

حضرت ابن بریدہ فرماتے ہیں کہ ایک نوجوان عورت رسول اللہ کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا کہ میرے والد نے میرا نکاح اپنے بھتیجے سے اس لئے کر دیا کہ اس ذریعہ سے اپنی مالی تنگی کو دور کرے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو اختیار دیا کہ وہ اس نکاح کو باطل کر دے تب اس عورت نے کہا کہ میں اس نکاح کو باقی رکھتی ہوں اس عرض کرنے سے میری غرض یہ تھی کہ عورتوں کو بتا دوں کہ شریعت نے باپ کو بالغ لڑکی پر نکاح کے معاملے میں زبردستی کا حق نہیں دیا۔

اور اس لیے اس نے سخت مجبور کن حالات میں جس طرح مرد کو "طلاق" کا حق دیا ہے اسی

طرح عورت کو بھی یہ حق "خلع" کی شکل میں عطا فرمایا ہے مگر بغیر شرعی یا معاشرتی مجبوری کے دونوں کو ایسا کرنے سے منع کیا ہے۔

اُس نے امور خانہ داری وتدبیر منزل میں مرد کی طرح عورت کو بھی ذمہ دار قرار دیا ہے۔

قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم کلکم راع وکلکم مسئول عن رعیتہ فالامام راع وھو مسئول عن رعیتہ والرجل راع فی اھلہ وھو مسئول عن رعیتہ والمرأۃ راعیۃ فی بیت زوجھا وھی مسئولۃ عن رعیتھا (بخاری ومسلم)	رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم میں سے ہر شخص ذمہ دار ہے اور ہر ذمہ دار اپنی رعایا کے بارہ میں جوابدہ ہے پس امام راعی ہے اور وہ اپنی رعیت کے لیے جوابدہ ہے اور مرد اپنے اہل کا راعی ہے اور وہ اس کے بارہ میں جوابدہ ہے اور عورت اپنے شوہر کے گھر کی راعی ہے اور وہ اپنی متعلقہ رعیت کے بارہ میں جوابدہ ہے۔
فان ارادا فصالا عن تراض منھما وتشاور فلا جناح علیھما ۲/۲۳۳	پس اگر دونوں (میاں بیوی) اپنی باہمی رضامندی اور مشورہ سے بچہ کا دودھ چھڑانا طے کر لیں تو دونوں پر کوئی گناہ نہیں ہے۔

اور اسی بنا پر اس نے مالی، دیوانی، اور فوجداری "قانونی" حقوق میں اس کو مرد کے مساوی ہی رکھا ہے وہ مرد کی طرح مال وجائداد کی مالک ہو سکتی ہے اور اس میں ہبہ، بیع، رہن اور ہر قسم کے تصرفات کر سکتی ہے وہ اپنے حقوق کے حاصل کرنے کے لیے دیوانی عدالت میں ہر قسم کے دعاوی کر سکتی ہے وہ حدود و قصاص اور

تعزیری حقوق میں اپنے مخالف مرد پر حد جاری کرا سکتی، قصاص لے سکتی، اور تعزیراً اسی طرح قائم کرا سکتی ہے جس طرح مرد عورت کے خلاف کرا سکتا ہے۔!

اور وہ ملکی صلح و جنگ میں سیاسی و شہری معاملات ہیں، اسی طرح حقدار ہے جس طرح مرد حقدار ہے۔

غرض تمام اس قسم کے معاملات میں وہ مرد ہی کی طرح سمجھی گئی ہے اور ان امور کی شہادت کے لیے آیاتِ میراث، وصیت، مہر، آیات حدود و قصاص اور آیات صلح و جنگ اور اسی سلسلہ کی تمام احادیث و جزئیات فقہیہ پیش کی جاسکتی ہیں اگرچہ یہ مختصر اس کی تفصیل کی گنجائش نہیں رکھتا۔ تاہم حسب ذیل شواہد قابل غور ہیں

للرجال نصیب مما ترک الوالدان والاقربون وللنساء نصیب (الایہ)	والدین اور رشتہ دار جو ترکہ چھوڑ جائیں مردوں کا بھی حصہ ہے اور عورتوں کا بھی
(نسا) واتوا النساء صدقاتھن نحلۃ	اور عورتوں کو اُن کا حق مہر ادا کرو،
عاشروھن بالمعروف	مردوں کو چاہیئے کہ وہ اپنی عورتوں کے ساتھ بہترین معاشرت کا ثبوت دیں
$\frac{1}{19}$	
ومن ایاتہ ان خلق لکم من انفسکم ازواجاً لتسکنوا الیہا وجعل بینکم مودۃً ورحمۃً	اللہ تعالیٰ کی نشانیوں میں سے ایک نشانی یہ ہے کہ تمہارے ہی نفوس سے تمہاری رفیقہ حیات کو پیدا کیا تاکہ اسکے ذریعہ سے تم سکون قلب حاصل کرو اور اس نے تمہارے درمیان محبت و رحمت کو پیدا کیا۔
$\frac{30}{21}$	
عن ابی ھریرۃ ان النبی صلی اللہ علیہ	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عورت

وسلم قال ان المرأۃ لتاخذ للقوم (ترمذی)

(جنگ میں) مسلمانوں کی جانب سے امان دے سکتی ہے۔

قال ابن عباس انی لاتزین لامرأتی کما تتزین لی (رواہ ابن کثیر بمعناہ)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ میں اپنی بیوی کے لیے اسی طرح زیب وزینت کرتا ہوں جس طرح وہ میرے لیے زینت کرتی ہے۔

نیز اس نے عورت کی تربیت کے لیے "علمی اصول" قائم کیے اور اُس کو جہالت وخرافتی زندگی سے نکالنے کے لیے بہترین تعلیم دی۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایما رجل کانت عندہ ولیدۃ فعلّمہا فاحسن تعلیمہا وادبہا فاحسن تادیبہا، ثم اعتقہا وتزوجہا فلہ اجران (بخاری کتاب النکاح)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر کسی شخص کے پاس کوئی باندی لڑکی ہے اور اس نے اس کو بہتر اور عمدہ تعلیم دی، بہتر اور عمدہ تربیت کی پھر اُس کو آزاد کر دیا اور اپنی بیوی بنا کر (آزاد عورت کی برابر عزت افزائی کر دی) اس کے لیے دوہرا اجر وثواب ہے

نیز اُس نے سخت ضرورت وحاجت کے وقت "عورت" کو حفاظتِ عصمت کے لیے چند شرائط وحدود کے ساتھ باہر نکلنے اور کسبِ معاش کرنے کی بھی اجازت عطا فرمائی۔

یا ایہا النبی قل لازواجک وبناتک ونساء المؤمنین یدنین علیہن من جلابیبہن ذلک ادنیٰ ان یعرفن فلا

اے نبی اپنی بیویوں، بیٹیوں اور مسلمانوں کی عورتوں سے کہدو کہ اپنے جسم پر چادریں لپیٹ کر نکلا کریں (یہ طریقہ شریف عورتوں کے)

یوذین وکان اللہ غفورا رحیما ۳۳ / ۵۹	معلوم کر لینے کا زیادہ مناسب ہے اور پھر وہ ستائے جانے سے محفوظ رہیں گی اور اللہ بخشنے والا اور رحم کرنے والا ہے۔
وقل للمؤمنات یغضضن من ابصارھن ویحفظن فروجھن ولا یبدین زینتھن الا ما ظھر منھا ولیضربن بخمرھن علی جیوبھن (الایۃ) (نور)	اے نبی مسلمان عورتوں سے کہدو (باہر نکلتے وقت) اپنی نگاہیں پست رکھیں اور اپنی عصمت کی حفاظت کریں اور اپنی (جسمانی) زینت کو ظاہر نہ کریں سوائے اس حصہ جسم کے جو خود بخود ظاہر ہے اور اپنی اوڑھنیوں کے پلو گریبانوں پر ڈالے رکھیں۔

عورت اجتماعی زندگی کا جزو ہے | اور ان تمام حقوق کے علاوہ اس نے عورتوں کو اجتماعی زندگی کے تمام علمی، اخلاقی اور ایمانی پہلوؤں میں مردوں ہی کے برابر رکھا ہے۔

والمؤمنون والمؤمنات بعضھم اولیاء بعض یامرون بالمعروف وینھون عن المنکر ویقیمون الصلوۃ ویؤتون الزکوۃ ویطیعون اللہ ورسولہ اولئک یرحمھم اللہ ان اللہ عزیز حکیم	مسلمان مرد، اور مسلمان عورتیں آپس میں ایک دوسرے کے ولی ہیں باہم کر بھلائی کی دعوت دیتے اور برائی سے روکتے ہیں نمازیں پڑھتے اور زکوٰۃ ادا کرتے ہیں اور اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرتے ہیں یہی وہ ہیں جن پر عنقریب خدائے تعالیٰ رحمت نازل کریگا۔ بلاشبہ اللہ تعالیٰ غالب حکمت والا ہے
ان المسلمین والمسلمات والمؤمنین	بلاشبہ مسلم و مومن مرد اور عورتیں اور اطاعت

والمومنات والقٰنتین والقٰنتات	گذار، راست گفتار، صبر کردار، بارگاہ
والصٰدقین والصٰدقٰت والصٰبرین	الٰہی میں پست و زار، خیرات و صدقات کے
والصٰبرٰت والخٰشعین والخٰشعٰت	ادا گذار، روزہ دار مرد و عورتیں، اور
والمتصدقین والمتصدقٰت والصائمین	اپنی شرمگاہوں کے محافظ، اور خدا
والصٰئمٰت والحٰفظین فروجھم والحٰفظٰت	کی یاد میں کثیر الاذکار مرد و عورتیں اللہ
والذٰکرین اللہ کثیرا والذٰکرٰت	تعالیٰ نے ان ہی کے لیے بخشش اور اجر
اعدّ اللہ لھم مغفرۃ واجراً عظیماً	عظیم کو تیار کر رکھا ہے۔

عورت مرد سے جدا ایک صنف ہے عورت انسان ہے عورت اپنے انسانی حقوق میں مرد کے مساوی ہے عورت انسانی دنیا میں ایک مستقل فرد بھی ہے اور اجتماعی زندگی کا ایک جزء بھی، لیکن ان تمام باتوں کے ساتھ ساتھ عورت، مرد سے الگ ایک مستقل "صنف" ہے جس کو "صنف نازک" کہا جاتا ہے۔ لہذا فطرت نے نسلِ انسانی میں اس "جگہ" اس کو مرد سے "جدا" کر دیا ہے۔ اس لیے عورت "عورت" ہے مرد نہیں ہے اور مرد "مرد" ہے عورت نہیں لہذا جو "تمدن" عورت کے اس وصفِ خاص سے متعلق معاملات اور اس کے فطری تاثرات و تقاضا سے بے پرواہ ہو کر اس میں بھی اس کو "مرد" کے مساوی رکھنا چاہتا ہے وہ قانونِ فطرت کی خلاف ورزی کرتا اور "اخلاق" کی بجائے "بداخلاقی" کا مرتکب ہوتا ہے۔

پس اسلام نے اپنی "اخلاقی تعلیم" میں عورت کو انسانی حقوق کے باوجود "صنفی" نزاکت و ضعف کے اعتبار سے "مرد" کے مقابلہ میں وہی حیثیت دی ہے جو کرخت کے مقابلہ میں "نازک" کو ملنی چاہیے۔

اس لیئے اس نے بتایا۔

ولھن مثل الذی علیھن	اور عورتوں کے حقوق مردوں
بالمعروف وللرجال علیھن	پر اسی طرح ہیں جس طرح مردوں
درجۃ	کے عورتوں پر ہیں اور مردوں کو
$\frac{۲}{۲۴}$	عورتوں پر فضیلت کا ایک درجہ
	حاصل ہے۔

اور پھر خود ہی اس درجۂ "فضیلت" کی تشریح بھی کر دی۔

الرجال قوامون علی النساء	مرد عورتوں کے سربراہ اور کارفرما
بما فضل اللہ بعضھم علیٰ	ہیں۔ اس لیے کہ اللہ نے ان میں
بعض و بما انفقوا من اموالھم	سے بعض کو بعض پر (خاص خاص
$\frac{۲}{۳۴}$	باتوں میں) فضیلت دی ہے
	نیز اس لیے کہ مرد اپنا مال (جو
	ان کی محنت سے جمع ہوتا ہے
	عورتوں پر) خرچ کرتے ہیں۔

یعنی مرد کو عورت پر ایک "درجہ حاصل ہے اور وہ درجہ قوام" سربراہی اور کارفرمائی کا ہے اور اس فضیلت کے درجہ کے لیئے علت "بھی خود ہی بیان فرما دی۔ تاکہ غلط کاروں کو "غلط کاری" کے لیے افراط و تفریط کا بہانہ ہاتھ نہ آجائے وہ یہ کہ یوں تو دونوں اصناف میں کچھ خاص خاص فضیلتیں ہیں جو دوسری صنف میں نہیں ہیں۔ مگر یہ فضیلت کہ مرد اپنی زندگی کی محنت کا "سرمایہ" عورت پر خرچ کرتا ہے اور

عورت بغیر "محنت" کے اس سے فائدہ اٹھاتی اور مطمئن زندگی بسر کرتی ہے مرد کے لیے ایک بڑی فضیلت ہے۔

نیز کون نہیں جانتا کہ ہر اجتماعی زندگی اپنے "نظام" میں ایک امیر، کارفرما اور سربراہ کی محتاج ہے اور اس کے بغیر اجتماعی زندگی ناممکن ہے اور یہ کہ عورت بھی ایک اجتماعی زندگی کا ایک اہم جزء ہے اور فطرت کی دی ہوئی صنفی کمزوریوں کی وجہ سے ریاست اور کارفرمائی کا درجہ حاصل نہیں کر سکتی اس لیے اس اجتماعی زندگی کے دوسرے جزء "صنفِ کرخت" ہی کو یہ درجہ ملنا چاہیے تھا جو اس کو عطا کیا گیا۔

قرآن مجید کے "اعجاز" کا یہ کرشمہ ہے کہ اس نے اسی لیے اس کی تعبیر "قوام" سے کی "مولیٰ اور آقا" سے نہیں کی۔

اور اسی لیے اس نے عورت کو "پردہ" کی تعلیم دی اور بتایا کہ "صنفی وصف" کے پیش نظر اس کی زندگی کا مطمح نظر پارکوں، ہوٹلوں چمنستانوں، محفلوں، کلبوں، بازاروں کی زینت بننا اور گلگشت کرنا نہیں ہے۔

وقرن فی بیوتکن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الاولى	اور اپنے گھروں میں بیٹھیں اور زمانۂ جاہلیت کی طرح زینت
(نور)	و پوشاک نمایاں نہ کرتی پھریں۔

خطاب اگرچہ ازواج نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ہے لیکن ممانعت کی علت سب کو حاوی ہے اور گھر میں بیٹھ رہنے سے مراد بھی یہ ہے کہ بلا صحیح ضرورت و حاجت کے زینت کی نمائش کی خاطر نہ نکلیں نہ یہ کہ چہار دیواری سے

کسی حال میں نہ نکلیں۔

اور پھر نکلنے کی اجازت کو بھی ان پابندیوں کے ساتھ مقید و مشروط کر دیا۔ جو غض بصر اور ستر زینت بذریعہ جلباب و خمار، میں بیان کی گئیں۔ اس لیے اگر عصمت کی بقا کے لیے تفریحی مقامات میں جائیں تو اُن مقامات میں محرم کی معیت اور پردہ کی ان تمام شرائط کا لحاظ ضروری ہے جو اسلام نے بقاء و حفاظتِ عصمت کے لیے اس کے ذمہ قرار دی ہیں۔

ورنہ تو اس سے کہا گیا ہے۔

المرأۃ عورۃ فاذا خرجت استشرفها الشیطان (ترمذی)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عورت پردہ کی چیز ہے جب وہ باہر نکلتی ہے تو شیطان اس کے پیچھے تاک لگائے رہتا ہے۔

لا یخلون رجل بامرأۃ الا کان ثالثهما الشیطان (ترمذی)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب کوئی اجنبی عورت سے تنہائی میں ملتا ہے تو اُن کے درمیان شیطان تیسرا ہوتا ہے۔

اور عورت کی صنفی کمزوری کو بھی نہایت عمدہ پیرایہ میں ظاہر فرما دیا۔

قلن وما نقصان دیننا وعقلنا یا رسول اللہ قال الیس

عورتوں نے عرض کیا یا رسول اللہ عقل و دین کے اعتبار سے مردوں

شہادۃ المرأۃ مثل نصف	کے مقابلہ میں ہم میں کیا کمی ہے
شہادۃ الرجل قلن بلیٰ	آپ نے فرمایا کہ (صنفی کمزوری
قال فذلك من نقصان	کی وجہ سے) کیا تمہاری گواہی مرد
عقلها الیس اذا حاضت	سے نصف نہیں رکھی گئی (یعنی ایک
لم تصل و لم تصم قلنا بلیٰ	مرد کی بجائے دو عورتیں شہادت
قال فذلك من نقصان دینها	دیں) عورتوں نے کہا۔ بے شک
	فرمایا یہ نقصان عقل کی دلیل ہے
	اور کیا تم ایام کے زمانہ میں نماز
	اور روزہ سے محروم نہیں ہو عورتوں
	نے عرض کیا۔ بے شک۔ فرمایا۔ یہ
(بخاری جلد اول مع فتح الباری صفحہ ۳۲۲)	دینی کمزوری ہے۔

بیشک اسلام نہ اس افراط کی اجازت دیتا ہے جو "آزادی حقوق" کے نام سے یورپ اور یورپ زدہ ملکوں میں عملاً پائی جاتی ہو اور جس کا خلاصہ یہ ہے کہ انھوں نے عورت کی جنسی مساوات کے ساتھ ساتھ "صنفی مساوات" کو بھی تسلیم کر لیا ہے مگر اس غیر فطری اور غلط روش کی بدولت "معاشرتی" زندگی کی بربادی کے جو عام منظر ان ملکوں میں نظر آتے ہیں۔ اس کی صداقت کے لیے خود ان ملکوں کی حکومتوں کی رپورٹیں اور اخلاقی مصلحین کی تحریریں اور تقریریں زندہ شہادت ہیں۔

اور نہ وہ اس "تفریط" کا قائل ہے جس کی بدولت جہالت کے ہاتھوں عورت کے ساتھ ایک "باندی" "مملوکہ" یا حیوان کا سا سلوک کیا جائے۔

بلکہ وہ "عورت" کا رتبہ بلند کرتا اور اُس کو انسانی حقوق میں مرد کے مساوی درجہ دیتا ہے، اور ساتھ ہی "صنفی خصوصیات" کے اعتبار سے بعض معاملات میں (مرد) کو اُس پر درجۂ فضیلت بھی بخشتا ہے، وہ ایک طرف اگر عورت کو مرد کی افضلیت کے انکار سے باز رکھتا ہے تو دوسری جانب مرد کو اُس فضیلت سے ناجائز فائدہ اُٹھانے سے روکتا اور فضلیت و قوامیت کے بیجا استعمال کے ذریعہ جبر و استبداد اور وحشیانہ سلوک سے باز رکھتا ہے اور اس طرح دونوں کے درمیان صحیح توازن قائم کرکے عدل و انصاف کی راہ چلاتا ہے

قال رسول اللہ علیہ وسلم استوصوا	رسول اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ عورتوں
بالنساء خیراً (متفق علیہ)	کے بارہ میں بھلائی اور بہتری کا سبق سیکھو
خیرکم خیرکم لاھلہ وانا خیرکم	تم (مردوں) میں سے بہترین وہ مرد ہے
لاھلی ما اکرم النساء الا کریم	جو اپنے اہل کے حق میں بہتر ہے اور میں
ولا اھانھن الا لئیم	خود اپنے اہل کے حق میں بہتر ہوں، عورتوں
	کی عزت و حرمت وہی کرتا ہے جو خود
	شریف ہو اور عورتوں کی توہین وہی کرتا
(عن علیؓ)	ہے جو خود ذلیل اور کمینہ ہو۔

اور جس طرح وہ عورتوں، اور مردوں کے حقوق پر بحث کرتا ہے اور دونوں جنسوں کو ایک دوسرے کے حقوق کی حفاظت و صیانت کا سبق سکھاتا ہے اسی طرح دونوں کو اُن کے مخصوص فرائض کی طرف بھی توجہ دلاتا، اور یہ ظاہر کرتا ہے کہ ایسا کرنے سے ہی "جماعتی فلاح و خیر" کی راہ نکل سکتی ہے۔

ولا تتمنوا ما فضّل اللہ بہ بعضکم	اور تم (مرد و عورت) کو ایک دوسرے

علیٰ بعض للرجال نصیب مما	کے مقابلہ میں جو فضیلت خدائے
اکتسبوا وللنساء نصیب مما	تعالیٰ نے دی ہے اُسکی آرزو نہ کرو کہ وہ
اکتسبن وسئلوا اللہ من فضلہ	تم کو کیوں نہ ملی۔ مردوں کے لئے اپنے
ان اللہ کان بکل شیئ علیما	عمل کا حصہ ہے اور عورتوں کے لئے
	اپنے عمل کا، اور اللہ سے اُس کے فضل
	کو طلب کرو بلاشبہ اللہ تعالیٰ ہرشئے کا
(نساء)	(حقیقی) عالم و دانا ہے۔

یعنی عورت کے صنفی اوصاف، ولادت، تربیتِ اولاد، امور خانہ داری کی ولایت، اور صنفی معاشرتی معاملات ہیں، اور مرد کے صنفی اعمال مثلاً کسب معاش کی ذمہ داری، جماعتی زندگی میں (قوام) سربراہ کار ہونے کی خصوصیت، میدانِ جنگ میں عمومی دفاع کی ذمہ داری، اہل وعیال کی عمومی صیانت وحفاظت ہیں ان معاملات میں دونوں میں سے کسی صنف کو اپنے فرائض میں صنفِ مقابل کی فطری خصوصیات کا آرزومند نہ ہونا چاہیئے، اور خدائے تعالیٰ کی دی ہوئی ان خصوصیات میں اپنے اپنے فرائض کو صحیح اور حقیقی وفاداری کے ساتھ انجام دیتے ہوئے اُس کے فضل وکرم کا خواہشمند رہنا چاہیئے کہ وہی ہرشئے کی حقیقت کا دانا ہے اور اُسی نے جماعتی مصالح کے لحاظ سے ہر صنف کو خصوصی اعمال وکردار بخشے ہیں،

نیز انتخابات میں رائے دہی، ملازمتوں میں تقرری اور مجسٹریٹی وغیرہ امور، جو آج مساوات، اور حقوقِ نسواں کے سلسلہ میں جدید روشنی اور ارتقاءِ سماج کے نام سے پیش کئے جارہے ہیں تاریخ کی نگاہ میں یہ نئی چیزیں نہیں ہیں اور نہ صرف جدید تہذیب

و تمدن یا داعی نشو و ارتقا کی پیداوار بلکہ ہزاروں سال پہلے بھی دنیا ان مناظر اور ان کے انجام کو دیکھ چکی ہے۔ عراق یا بابل کے صفحۂ تاریخ پر نظر ڈالئے اور پڑھئے:۔

عورت کو میسوپوٹامیہ (عراق یا بابل) میں تقریباً وہی مرتبہ حاصل تھا جو مرد کو تھا۔ تجارت مردوں اور عورتوں دونوں کا کام تھا۔ مجسٹریٹ، گورنر، جج، دونوں ہوتے تھے تحریر سے دونوں واقف، اور تحریر دونوں کا پیشہ تھا دونوں مندر میں دیوتاؤں کی خدمت کے عہدے پر مامور ہوتے تھے، اور تجارتیں امیر کبیر ہوتی تھیں، اور سوسائٹی میں بڑی معزز سمجھی جاتی تھیں، سو خلاصہ یہ کہ علاقہ میسوپوٹامیہ (عراق) کی ریاستیں ان حیثیتوں سے بالکل آج کل کی نمونہ تھیں لئے

لیکن عراق کی یہی تاریخ بتاتی ہے کہ صنفی تقسیم کے قانونِ فطرت کو توڑ کر عراق نے اپنی معاشرتی اور گھریلو زندگی کو تباہ کر لیا تھا اور عورتوں کے درمیان عصمت اور بے عصمتی ایک اضافی شے ہو کر رہ گئی تھی۔

حقوق نسواں کے جدید و قدیم رجحانات کے اظہار کے بعد خلاصۂ کلام یہ ہے کہ عورت کے بارہ میں یہ انصاف ضروری ہے کہ وہ انسان سمجھی جائے اور یہ مان لیا جائے کہ اُس کے بھی انسانی حقوق ہیں اور اُس پر کچھ فرائض بھی ہیں اور مساوات کا یہ مطلب نہیں ہے کہ عورت، مرد کی تمام معاملات میں مساوی ہو جائے کہ معیشت کے پیشے اور ملازمتیں تک کرنے لگے، اس لئے کہ اگر عورتیں ان امور میں مشغول ہو جائینگی تو وہ گھر کی سعادت کھو بیٹھیں گی، اور اولاد کو تباہ کر ڈالیں گی، بلکہ مقصد یہ ہے کہ عورت، مرد کی شریک زندگی بن جائے، امور خانہ داری کی تدبیر کرے، اولاد کی مصالح کا انتظام کرے، مرد اُس کو سمجھنے لگے اور وہ مرد کو اور دونوں کے درمیان ازدواجی خوشگواریوں کا صحیح احساس پیدا ہو جائے، اور ظاہر ہے کہ یہ مقصد اور صحیح تعلیم کے بغیر ناممکن ہے

ہم عورت کے حقوق میں یہ بھی چاہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے جس حد تک اُس کو اُسکے معاملات میں اجازت دی ہے اور دنیا سے بصیرت حاصل کرنے، اور اُس کے نشیب و فراز جاننے کو جن شرائط و حدود کے ساتھ حلال بتایا ہے اُس سے وہ پوری طرح فائدہ اُٹھا سکے خلاصہ یہ کہ اُس کے ساتھ انسانوں کا سا معاملہ ہونے لگے، مال و متاع کا سا معاملہ نہ کیا جائے اور یہ کہ مرد کا اُس پر جابرانہ تسلط باقی نہ رہے، کہ جب جی چاہا بغیر کسی سبب کے اُسکو طلاق دیکر باہر کر دیا، اور قرآن عزیز اور احادیثِ رسول کی بیان کردہ شرائطِ عدل سے بے پرواہ ہوکر بلکہ اُن کی خلاف ورزی کرتے ہوئے ایک سے زائد شادی کرنے کی اجازت سے فائدہ اُٹھالیا۔ اور دوسری کو معلق کر کے اُس کی زندگی کو تباہ کر دیا۔

اور یہ بھی لحاظ رکھا جائے کہ لڑکی کی شادی کے بارہ میں والدین تنہا اپنی رائے سے کام نہ لیں بلکہ جس کے شریک زندگی کا انتظام کر رہے ہیں صحیح حیا و شرم کے ساتھ اُس سے مشورہ کرلیں، اور اُس کی مرضی کے خلاف کسی کے ساتھ اُس کو شادی پر مجبور نہ کریں، البتہ اُس کو زندگی کے نشیب و فراز سمجھائیں، اور نصیحت کے ذریعہ اُس کی صحیح رہنمائی کریں۔

اس سلسلہ میں حقیقی خدمت یہ ہے کہ اُس کے لئے دینی اور دنیوی اور معاشرتی تعلیم کے ساتھ ساتھ اخلاقی تعلیم لازمی کر دی جائے تاکہ نیک عمل اُس کی عادتِ ثانیہ بن جائے، اور وہ خدائے تعالیٰ اور مخلوق دونوں کے حقوق سے بہرہ ور ہو سکے اور اُس کی امید و بیم کا تعلق صرف اللہ تعالیٰ ہی سے وابستہ ہو جائے۔

اگر ہم اس طریقِ کار کو اختیار کر لیں، تو پھر عورت صحیح معنی میں عورت بن جائے اور اُس کی صلاحیت سے کنبہ، اور قوم کی فلاح و بہبود پر بھی اچھا اثر پڑے اور وہ کامیابی اور کامرانی کے پھل پائے۔

فرض | "فرض" کا استعمال عموماً "حق" کے مقابلہ میں ہوتا ہے یعنی اگر ہمارے ذمہ ایک شخص کا کچھ چاہتا ہے تو وہ (کچھ) شخص کے لئے حق ہے اور ہمارے لئے فرض۔

گذشتہ اوراق میں "فرض" کو ہم نے اس معنی میں استعمال کیا ہے، مگر بسا اوقات "حق" کے تقابل کا لحاظ کئے بغیر بھی اُس کو استعمال کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اُس نے "اپنا فرض" ادا کر دیا، یا فرض، ہم کو یہ "حکم" دیتا ہے، تو ظاہر ہیں یہاں "حق" کا مقابلہ ملحوظ خاطر نہیں ہوتا لیکن باریک بینی سے تجزیہ کر کے دیکھا جائے تو حاصل پھر بھی یہی ہے کہ وہ حق کا مقابل ہے مثلاً ایک مالدار شخص کے پڑوس میں ایک غریب و نادار خاندان کی نوجوان ناکتخدا لڑکی کی شادی اس لئے نہیں ہو سکتی کہ والدین محتاج ہیں اور انتظام سے معذور اس متمول نے یہ حال معلوم کر کے اپنے صرف سے اُس کی شادی کر دی، اور لڑکی کے والدین کو آنے والی تباہی سے بچا لیا اب جس شخص نے بھی اس حقیقت حال کو جانا اُس نے کہا کہ صاحب دولت نے اپنا فرض ادا کر دیا، حالانکہ اُس غریب خاندان کا اس متمول کے ذمہ نہ کچھ قرض چاہیئے تھا اور نہ کوئی حق اُس کے ذمہ عائد تھا تاہم "فرض" کا لفظ غلط استعمال نہیں کیا گیا اس لئے اس مسئلہ کا تجزیہ کرنے کے بعد یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ قدرت نے اُس کی سرمایہ داری پر غریب ہمسایہ کا حق مقرر کیا ہے پس جب وہ اُس سے سبکدوش ہوتا ہے تو درحقیقت اپنا "فرض" ہی ادا کرتا ہے۔

اور بعض علماءِ اخلاق کا خیال ہے کہ اخلاق کے جس عمل پر "وجدان" آمادہ کرے اس کا نام "فرض" ہے۔

فرائض کی تقسیم کا اسلوب کیا ہونا چاہیئے؟ علماءِ اخلاق کا اس میں اختلاف ہے بعض نے اس کی تقسیم حسب ذیل طریقہ پر کی ہے۔

(۱) فرائضِ شخصیہ۔ یعنی کسی شخص کی اپنی ذات پر جو فرض عائد ہوتے ہیں۔ مثلاً پاکیزگی

اور پاکدامنی وغیرہ۔

(۲) فرائض اجتماعیہ۔ یعنی کسی شخص پر اپنی جماعت کے فرائض، جیسے انصاف، اور

احسان وغیرہ۔

(۳) انسان پر خدائے تعالیٰ کے فرائض۔ جیسا کہ عبادت الٰہی اور اعترافِ عبودیت،

اور دیگر حقوق اللہ۔)

درحقیقت یہ تقسیم جامع و مانع نہیں ہے، اس لئے کہ ان میں سے کسی ایک کے بارہ

میں بھی اگر باریک بینی سے کام لیا جائے تو ان تینوں اقسام میں سے ہر ایک کو دوسرے کی جگہ دیجا

سکتی ہے مثلاً "صفائی" اس حیثیت سے شخصی فریضہ ہے کہ اس شخص و فرد کی راحت و صحت

اُس پر قائم ہے لیکن اسی عمل کو جب ہم اس حیثیت سے دیکھیں کہ فرد کی صحت و راحت کا

اثر جماعت پر بھی پڑتا ہے تو یہ اجتماعی فریضہ بن جاتا ہے، اور اگر اس نظر سے دیکھا جائے کہ ایسا کرنا

خدائے تعالیٰ کے حکم کی تعمیل ہے تو یہی خدائی فریضہ ہو جاتا ہے۔

اور بعض علماء نے اس کو صرف دو پر تقسیم کیا ہے۔

(۱) ایسے محدود فرائض، جو ہر ایک شخص پر یکساں عائد ہوں، اور ہر ایک کو ان کا

مکلّف بنایا جا سکے، نیز ان کے لئے "قومی قانون" وضع کیا جا سکے اور اگر کوئی شخص ان

کی خلاف ورزی کرے تو اُس پر سزا کے لئے بھی قوانین وضع ہو سکیں۔ مثلاً یہ حکم کیا جائے کہ "قتل

نہ کرو" "چوری نہ کرو"

اس قسم کے فرائض میں اخلاق، اور قانون، دونوں کا مطالبہ مساوی ہے۔

(۲) غیر محدود فرائض، ان کا کسی بھی قوم کے وضع قوانین کے تحت میں آجانا ممکن ہے

اور اگر اُن کو وضع کرنے کی سعی بھی کی جائے تو سخت نقصان کا باعث ثابت ہوں، اور یہ بھی نہیں ہو سکتا کہ اُن کی کسی مقدار کو معین کیا جا سکے۔ مثلاً "احسان" کہ اس کی مقدار و اندازہ کا معاملہ زمانہ، مقام، اور افراد و اشخاص کے ظرف، کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے۔

پہلی قسم ایسے بنیادی فرائض پر مشتمل ہے جن پر "جماعت" کے بقاء کا انحصار ہے اور اگر ان کو نظر انداز کر دیا جائے اور اُن پر کڑی نگرانی نہ رکھی جائے تو جماعت کا حال کبھی درست اور اصلاح پذیر نہیں ہو سکتا، اور ہر وقت ہلاکت اور تباہی کا خطرہ ہے اور دوسری قسم اُن فرائض سے متعلق ہے جس پر "جماعت" کی ترقی اور بہبود کا مدار ہے۔

مگر پہلی قسم جس قدر اہم ہے دوسری قسم اُسی قدر بلند اور عظیم المرتبہ ہے اس لئے کہ پہلی قسم پر قانون کی دسترس ہے اور اُس کا نفاذ بآسانی قانون کی راہ سے کیا جا سکتا ہے لیکن دوسری قسم اُس سے بالاتر "وجدان" اور "ضمیر" کے زیر اثر ہے اور اُسکے نفاذ کا معاملہ قانونی دسترس سے باہر ہے۔ مثلاً انصاف پہلی قسم میں شامل ہے اور احسان دوسری میں - اور ظاہر ہے کہ اگر انصاف پر جماعتی زندگی کا انحصار ہے تو احسان جماعتی اساس و بنیاد کی مضبوطی اور استحکام کا باعث ہے اور اس کا وجود انصاف کے وجود کے بغیر ناممکن - تاہم انصاف، قانونِ وضعی کے زیرِ اثر ہے مگر احسان اُس سے بالاتر صرف وجدان اور ضمیر کے زیرِ فرمان -

یہ بھی واضح رہے کہ لوگوں پر "فرائض" کا بار مختلف صورتوں سے عائد ہوتا ہے اس لئے کہ زندگی کے حالات میں سے ہر ایک حالت ایک مستقل فرض کو چاہتی ہے -

دراصل اس دنیا کے لئے انسان کی مثال ایسی ہے جیسا کہ کشتی کے لئے دریا اور لشکر کے لئے لشکری -

غرض ہر ایک انسان کا دنیاءِ انسانی پر کچھ حق بھی ہے اور اُس پر دوسروں کے لئے

کچھ فرض بھی عائد ہوتا ہے۔ اور جبکہ انسانی زندگی اپنی کیفیات و حالات کے اعتبار سے مختلف صورتیں اختیار کرتی رہتی ہے تو اُس سے یہ فرائض بھی مختلف صورتوں اور حالتوں میں وجود پذیر ہوتے ہیں۔ مثلاً

(۱) باعتبار امارت و غربت اور توسط معیشت

(۲) بلحاظِ راعی و رعیت

(۳) باعتبار اعمالِ دماغی مثلاً معلّمی، قضار، اور انصاف

(۴) اور بلحاظ حرفہ و پیشہ مثلاً حدّادی، خیاطی، اور سنجاری وغیرہ

یہی وجوہ اور اعتبارات ہیں جو فرائض میں اختلاف کا باعث بنتے ہیں، اس لئے کہ جو چیز حاکم پر فرض ہے وہ رعیت کے فرض سے الگ اور جدا فرض ہے اسی طرح جو فرض مالدار پر عائد ہے وہ اس فرض سے الگ ہے جو غریب پر عائد ہوتا ہے۔

بہرحال ایک انسان کے لئے از بس ضروری ہے کہ وہ اپنے فرض کو انجام دے اور اپنے فرائض کی ادائیگی میں کسی فرض کو بھی حقیر نہ جانے، کیونکہ بہت سے چھوٹے چھوٹے فرض عموماً کسی بڑے فرض کے لئے مدار ثابت ہوتے ہیں۔

مثلاً شارع عام یا گلی کوچوں میں جھاڑو دینے والے کے فرض کو کبھی بھی ہم کو حقیر اور ذلیل نہ سمجھنا چاہئے، اس لئے کہ اس چھوٹے سے فرض پر اکثر انسانوں کی زندگی کا مدار، اور اُن کی تندرستی کی بہتری کا انحصار ہے، اور بسا اوقات لکڑی کے ایک چھوٹے سے ٹکڑے کو توڑ دینا کبھی ساری کشتی کے ڈوب جانے کا باعث بن جاتا ہے، جیسا کہ سکّان کی لکڑی کو توڑ پھینکنا، یا ایک چھوٹے سے پُرزہ کے گم ہو جانے سے جہاز کا چلتے چلتے رُک جانا مثلاً زنبلک کا گم ہو جانا۔

ادائے فرض ہر ایک انسان کے ذمہ ضروری ہے کہ وہ اپنے فرض کو ادا کرے، اس لئے کہ

وہ اس دنیا میں صرف اپنے ہی لئے زندہ نہیں ہے بلکہ اپنے اور دنیاءِ انسانی، دونوں کی خدمت کے لئے زندہ ہے، اور اس خدمت کی سعادت، ادائے فرض ہی سے انجام پاتی ہے پس ایک طالبعلم کا اپنے خاندان، اور اپنے مدرسہ، کے فرائض کو بخوبی ادا کرنا، اُس کے والدین کی سعادت و راحت کا باعث ہے اور ایک صاحبِ دولت کا اپنے تمول کی وجہ سے عائدشدہ فرض کو شفاخانے تعلیمی اداروں کے لئے اوقاف وغیرہ کی شکل میں ادا کرنا انسانوں کی راحت کا سامان مہیا کرتا ہے اور اس کے برعکس چور اور شرابی کا وجود فرائض شکنی کا حامل، قانون مذہبی و ملکی کی ہتک کا باعث اور پبلک کے مصائب و بدبختی کا موجب بنتا ہے۔

غرض عالم کی بقاء اور اس کی ترقی کا انحصار صرف ادائے فرض پر ہے کیونکہ اگر قومیں اپنے تمام فرائض سے سبکدوش ہو جائیں، یا اُن میں کوتاہی کرنے لگیں تو یہ سارا عالم تباہ ہو کر رہ جائے مثلاً اگر قرضدار اپنے قرضخواہ کا قرض ادا کرنے سے انکار کردیں، اور طلبۂ علم، علم سیکھنے سے اور اہلِ خاندان اپنے خاندانی فرائض کی ادائیگی چھوڑ بیٹھیں تو اس دنیا پر بہت جلد فنا کے بادل گھر جائیں اور تھوڑے ہی عرصہ میں وہ تباہ و برباد ہو کر رہ جائے، لہٰذا کسی قوم کی ترقی اور نشو و نما اُس کے ادائے فرض ہی سے پہچانی جاتی ہے۔

ازیں ضروری ہے کہ ہم فرض کو "فرض" سمجھ کر ادا کریں اور یہ سمجھ کر ادا کریں کہ یہ ہمارے ضمیر کی آواز ہے کسی لالچ و طمع، یا حصولِ شہرت کی غرض سے نہ کریں، جو لوگ نیکی یہ سمجھ کر کرتے ہیں کہ آج ہم اس کے ساتھ کریں گے تو کل یہ ہمارے ساتھ کرے گا وہ ایسے تاجر ہیں جو آج فروخت کرتے ہیں اور کل اُس کی قیمت وصول کر لیتے ہیں۔

ہماری "مثلِ اعلیٰ" تو یہ ہونی چاہیے کہ ہم ترقی میں اس قدر بلند ہو جائیں کہ لوگوں کے ساتھ حسنِ سلوک کرنے میں ایسا لطف آنے لگے جیسا کہ کسی شخص کو اپنے ساتھ بھلائی

ہوتے دیکھ کر لذت و لطف آتا ہے، ابو العلاء معری نے کیا خوب کہا ہے -

فلا ھطلت علیّ ولا بارضی　　سحائب لیس تنتظم البلادا

مجھ پر اور میری زمین پر وہ بادل نہ برسیں جو اپنی بارانی میں شہروں کو شامل نہ کریں

بلکہ بارودی تو اس سے بھی آگے کہتا ہے -

ادعوا الی الدار بالتصاول ظماء　　احق بالری لکننی اخو کرم

میں باوجود پیاسے ہونے، اور سیرابی کا سب سے زیادہ استحقاق رکھنے کے لوگوں کو اپنے

گھر دعوت دیتا ہوں کہ آئیں اور سیراب ہو جائیں (حالانکہ میں خود پیاسا ہوتا ہوں اور

سیرابی کا زیادہ مستحق ہوں) اس لئے کہ میں بہت سخی واقع ہوا ہوں -

اس حقیقت کو بھی فراموش نہیں کرنا چاہیئے کہ اداءِ فرض اکثر ہمارے لئے سخت مصائب

کا باعث بن جاتا اور جدید آلام کو پیش کر دیتا ہے بلکہ ہم سے زبردست قربانی اور فداکاری کا طالب

ہوتا ہے تو اس وقت ہم کو ہراساں اور بزدل نہیں ہونا چاہیئے بلکہ "اداءِ فرض" پر ثابت قدم رہتے

ہوئے فداکاری اور مصائب و آلام کے ہجوم کو لبیک کہنا چاہیئے -

مثلاً ایک منصف حاکم کبھی اپنے دوست اور عزیز کے خلاف حکم دینے پر مجبور ہوتا ہے

حالانکہ ایسا کرنے سے اُس کو سخت اذیت پہنچتی ہے اور کبھی انصاف مجبور کر دیتا ہے کہ وہ دوست

کو دشمن بنا لے اور سخت سے سخت مصیبت کا ہدف بن جائے -

یا ایک سپاہی، قوم پر فدا ہونے کے لئے اپنی جان تک کو خطرہ میں ڈال دیا کرتا ہے

اور گرداب میں پھنس جانے والی کشتی کے ناخدا پر واجب ہو جاتا ہے کہ وہ اس وقت تک

کشتی سے جدا نہ ہو جب تک کشتی میں بیٹھے ہوئے تمام انسان کسی حفاظت کی جگہ منتقل نہ ہو جائیں

اور اس کے لئے جان پر کھیل جانا ضروری ہوتا ہے کیونکہ وہ کشتی والوں کا نگہبان ہے -

اور بعض مرتبہ ایک شخص کا صاف صاف اپنی رائے ظاہر کر دینا اور اس کے لئے بنیادی دلائل پیش کرنا اُس کو منصب وغیرہ تک سے محروم کر دیتا اور اُس کو ہر قسم کے جائز فائدہ سے ناامید کر دیا کرتا ہے تاہم ان تمام امور میں جس قدر بھی مصائب و آلام پیش آئیں برضا و رغبت اُن کو انگیز کرنا اور اُن پر قربان ہو جانا چاہئے، اور بغیر خوف و خطر قلب و ضمیر کے فیصلہ کو تمام نتائج پر فوقیت دینی چاہیئے۔

البتہ دو باتوں پر خصوصیت سے توجہ دلانا ضروری ہے اس لئے کہ اکثر ان ہی کے متعلق لوگ غلطی میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔

اول یہ کہ "قربانی" بذات خود کوئی مقصود شئے نہیں ہے، اور نہ وہ خود کوئی "غرض و غایت" ہے جس کا حاصل کرنا انسان کی زندگی کا مقصد ہو، بلکہ وہ ایک سرتاسر رنج والم ہے جس سے اُس وقت تک بچتے رہنے کی سعی کرنی چاہئے جب تک اُس کے پیچھے کوئی خیر و فلاح کا مقصد نہ ہو۔ لہٰذا تارک الدنیا راہبوں کا یہ عمل کہ اللہ تعالیٰ کی حلال کردہ نعمتوں سے نفس کو محروم کر دینا، اور صرف دُکھ کو ثواب سمجھ کر پلاس و ٹاٹ کا لباس پہننا اور انسانی آبادی سے کٹ کر پہاڑوں اور غاروں میں جا بیٹھنا، ایک ایسی غلطی ہے جس سے نہ دین راضی نہ عقل خوش۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ایسے شخص کی نذر کو رد فرما دیا تھا جس نے دھوپ میں کھڑے ہو کر روزہ پورا کرنے کی "نذر" مانی تھی، آپ نے فرمایا کہ "روزہ" پورا کرو اور دھوپ میں ہرگز کھڑے نہ ہو، اور یہ اسی لئے کہ اللہ تعالیٰ نے خواہ مخواہ نفس کو عذاب میں مبتلا کرنے کو اپنے تقرب کا باعث نہیں بنایا، اور نہ محض مشقت اللہ تعالیٰ کی رضا کا سبب ہو سکتی ہے بلکہ اُس کی رضا کا تعلق نیک عمل سے ہے جو کبھی مشقت و تکلیف کا باعث بھی

بن جاتا ہے، اور عام طریقہ سے لوگوں کا یہ خیال صحیح نہیں ہے کہ "الثواب علی قدر المشقۃ" ثواب مشقت و تکلیف کی مقدار سے ملتا ہے۔ یہ قول صرف اس جگہ صحیح ہو سکتا ہے کہ "عمل مقصود" خیر ہو اور بغیر مشقت و تکلیف کے حاصل نہ ہو سکتا ہو[1]۔

(۲) ہر ایک "فرض" کے لئے ہر قسم کی قربانی ضروری نہیں ہے بلکہ فرض اور قربانی کے درمیان "مقابلہ" کرنا چاہئے، کیونکہ یہ عقل کی بات نہ ہوگی کہ دانتوں کی تکلیف سے بچنے کے لئے انسان اپنی زندگی قربان کردے۔ البتہ عمدہ اور کثیر پھل حاصل کرنے کے لئے درخت کی شاخ تراشنی عقلاً ایک ضروری بات ہے۔

اس لئے جب کبھی کوئی "خیر" جس کے لئے ہم عملی جد و جہد کر رہے ہیں" قربانی سے بلند تر ہو تو ایسی حالت میں اُس قربانی کا پیش کرنا ازبس ضروری ہے پس ایک مریض کے ازالۂ مرض، اور اُس کے خاندان کے لئے مسرت و خوشی کے سامان پیدا کرنے، کے لئے طبیب کا بے خواب ہونا، اور گرم و سرد کی تکلیف اُٹھانا فرض ہے، اسی طرح لوگوں کی ہدایت کے لئے کسی کتاب کی تصنیف و تالیف، اور اُن کی خیر و فلاح میں اضافہ کی خاطر جدید اکتشافات کے لئے ایک عالم کا اپنی لذت و راحت کو قربان کردینا، فرض ہے اور ایک سپاہی کا فرض ہے کہ وہ اپنی قوم کی حیات و بقاء کے لئے خود کو قربان کردے ان کے علاوہ اور ہزاروں مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں۔

"فرض" اور "قربانی" کا یہ مقابلہ کبھی تو صرف معمولی نظر و فکر اور سرسری بحث کی

---

[1] ترمذی کی ایک حدیث میں ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ عن انس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: اِنّ عظم الجزاءِ مع عظم البلاءِ (الحدیث) ہے اور اسی قسم کی دوسری احادیث میں بھی اسی حقیقت کا اظہار مقصود ہے۔

انجام پاجاتا ہے اور کبھی اپنے حسن و قبح میں قریب قریب ہموزن ہونے کی وجہ سے باریک بینی اور غور و فکر کا محتاج ہوتا ہے۔ مثلاً دونوں کے حسن یا دونوں کے قبح میں اگر قریباً ۵/۹ سے ۱۰/۱۹ تک کی نسبت پائی جاتی ہو تو ایسی حالت میں کسی ایک کو ترجیح دینا نہایت مشکل ہے یعنی فرض میں اگر ۵/۹ درجہ کی "خیر" پائی جاتی ہے اور اس کے لئے ۱۰/۱۹ درجہ کی قربانی کی جائے تو ایسی صورت میں انتہائی غور و فکر اور دور رس انجام بینی کو کام میں لانا ضروری ہے محض سرسری فیصلہ باعثِ سعادت نہیں ہو سکتا۔ ادائے فرض کے لئے ازبس ضروری ہے کہ اول سعی بلیغ کے ذریعہ یہ یقین حاصل کرے کہ حق کا رُخ کس جانب ہے اور یہ کہ اس کے لئے قربانی بلاشبہ باعثِ سعادت اور موجب خیر ہے اس کے بعد فرض سامنے آجاتا ہے اور اس کی ادا لازم و واجب قرار پاتی ہے کیونکہ یہ بنیادی حقیقت جبکہ ناقابلِ انکار ہے کہ "فرد" جماعتی اور قومی جسم کا ایک "عضو" ہے تو پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ قومی جسم کے دیگر اعضاء اگرچہ مصیبت و درد میں مبتلا رہیں اور کوئی خاص عضو راحت و سکون میں رہے، کیا یہ ممکن ہے کہ اعضاءِ جسم کو غذا سے یکسر محروم رکھتے ہوئے ایک عضو تنہا تمام غذا کا مالک ہو جائے۔

اور جب تک حق منکشف نہ ہو جائے مسلسل اس کے لئے ساعی رہے۔ اور جب اُس پر یہ واضح ہو جائے کہ قربانی باعثِ خیر و فلاح ہے تو اُس وقت اُس کو پیش کرنا اہم فرض بن جاتا ہے۔ کیونکہ یہ امر روزِ روشن کی طرح ظاہر ہو چکا ہے کہ "فرد" جماعتی اور قومی جسم کا ایک عضو ہے تو پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ دیگر اعضاءِ جسم کے درد و مصیبت میں مبتلا ہونے کے باوجود ایک عضو راحت و آرام میں بسر کر سکے۔ اور کوئی عضو بھی اس طرح تمام غذا کا مالک نہیں ہو سکتا کہ باقی تمام اعضاء بھوک کی مصیبت میں مبتلا رہیں۔

غرض جس قدر مقصد و نصب العین بلند سے بلند تر ہوتا جائے گا اُس کے لئے اُسی درجہ

کی قربانی پیش کرنا۔ بڑے سے بڑا فرض قرار پائے گا۔

زندہ قوموں کا یہی دستور ہے کہ سلب آزادی کے مقابلہ اور قومی شخصیت کے بقاء و تحفظ، کے لئے اپنے ہزاروں اور لاکھوں نونہالوں کو قربان کر دیا کرتی اور اپنے اہم مقصد کے پیش نظر سخت سے سخت قربانی، اور زیادہ سے زیادہ مصارف و اخراجات کو ہیچ سمجھتی ہیں چنانچہ بڑے بڑے رہنماؤں کی "سیرت" اسی قسم کی قربانیوں کا بیش بہا ذخیرہ ہے اور حقیقت بھی یہی ہے کہ جب تک عظیم الشان قربانیاں پیش نہ کرے کوئی شخص رہنما یا قائد نہیں بن سکتا۔

ایثار و قربانی کا یہ معرکہ کبھی اُن اصول و نوامیس کے اعلان کی بدولت پیش آتا ہے جس کے مقابلہ میں رائے عامہ کی مخالفت کا ہنگامہ موجود ہو۔ اور کبھی اُس دشمن کے مقابلہ میں جو اُس کی قوم اور اُس کی جماعتی زندگی کو تباہ و برباد کر دینا چاہتا ہے اور یا اُن دینی و مذہبی عقائد و اصول کی خاطر، جن کو رسم و رواج یا ناساز گار حالات نے بدل ڈالا ہے اور یا پھر ایسے علمی مسائل کی تحقیق اور اکتشافات کے سلسلہ میں، جو سخت بحث و مباحثہ اور جنگ و جدل کا سبب بن گئے ہوں۔ یہی ایثار و قربانی ان امور کو روشن اور دوبارہ زندگی بخشتے ہیں۔ اور یہی بڑوں کے بڑے ہونے کے لئے ذمہ دار اور رازدار ہیں اس لئے کہ حق و صداقت کی بلندی کے لئے اُن کا جد و جہد کرنا اور اُس کی خاطر طرح طرح کے سخت مصائب و آلام کا شکار بننا اور اُن پر غالب آنے کے لئے ہر قسم کے خطرات کو انگیز کرنا، اُن کے ذاتی جوہر و ملکات کی ترقی کا باعث بنتے، اور حصولِ مقاصد میں اُن کو صبر کا عادی بناتے ہیں۔

لیکن اس کے برعکس جس شخص کی زندگی کا معیار "راحت کوشی اور نعمتوں اور لذتوں سے لطف اندوزی" ہو جائے اور اُن ہی کا دلدادہ اور شیدائی بنجائے تو وہ ہرگز "رہنما" یا "قائد" نہیں بن سکتا۔ کیونکہ وہ باقی حصۂ زندگی میں اس قابل ہی نہیں رہتا کہ کسی بڑے کام اور اہم مقصد کی خاطر مصائب جھیل سکے

اہم فرائض

انسان پر اللہ تعالیٰ کے فرائض

ہم اپنے اندر ایک "قوتِ ارادی" پاتے ہیں جو ہماری حرکت و سکون پر کار فرما نظر آتی ہے لیکن غور و فکر کے بعد یہ یقین کرنا پڑتا ہے کہ کائنات پر ایک ایسی قوت (ہستی) کار فرما ہے جو تمام قوائے ارادی اور اُن کا احوال و شئون، بلکہ اُن کے وجود و بقاء کا باعث و سبب ہے۔ اور نظام عالم کی یہ باریکیاں اور نیرنگیاں، اور اُس کے غیر متبدل نوامیس و قوانین اور عظیم الشان نظم و انتظام سب اُسی کے یدِ قدرت کی کارسازی کا نتیجہ ہیں اور وہی اُن کا بھیدی اور راز داں ہے۔

ذرا ستاروں کی گردش کا حیرت زا اور باریک نظام دیکھئے۔

لا الشمس ينبغي لها ان تدرك	نہ سورج کی یہ مجال کہ وہ چاند کو پکڑ سکے
القمر ولا الليل سابق النهار و	اور نہ رات، دن سے آگے نکل جانے
كل في فلك يسبحون ۰ (یٰس)	والی، اور ہر ایک اپنے مرکز پر تیر رہے ہیں

اور فصلوں کا یکے بعد دیگرے وجود اور ان کی عجوبہ کاریاں، دیکھئے اور نباتات و حیوانات کی حیرت زا زندگی پر نگاہ ڈالئے۔

وجعلنا لكم فيها معايش	ہم نے زمین میں تمہارے گذر اوقات کے
۱/۷	سامان پیدا کئے
فيها فاكهة والنخل ذات الاكمام	اس زمین میں میوے ہیں اور خوشہ والی
والحب ذو العصف والريحان	کھجوریں اور بھس والا غلہ اور خوشبو دار پھول
۱۲/۵۵	ہیں۔

وان لکم فی الانعام لعبرۃ نسقیکم	اور چوپاؤں کے بارہ میں بلاشبہ تمہارے
مما فی بطونه من بین فرث ودم	لئے نظر عبرت ہے وہ (خدا) تم کو اُن کے
لبناً خالصاً سائغاً للشاربین ومن	اُس خالص دودھ سے سیراب کرتا ہے
ثمرات النخیل والاعناب	جو اُن کے پیٹ میں گوبر اور خون کے درمیان
تتخذون منه سکراً ورزقاً	پیدا کیا گیا ہے، وہ پینے والوں کے لئے
حسناً ان فی ذلك لآیة لقوم	بیحد خوشگوار غذا ہے، اور کھجور کے پھلوں
یعقلون (النحل)	اور انگور سے (عبرت حاصل کرو) تم اُس
	سے نشیلی چیزیں، اور عمدہ غذا حاصل کرتے
	ہو، ان تمام چیزوں میں بلاشبہ (خدا کی
	ہستی کے بارہ میں) عقل والوں کیلئے نشانی ہے

اس ہستی کو "جو صاحب قوت ہی نہیں ہے بلکہ خالق کائنات اور مالک کونین ہے خدا کہتے ہیں۔

اس ہستی کی بدولت ہم ہر شے کو اپنے لئے، اپنی زندگی کے لئے، صحت وتندرستی کے لئے، حواس کے لئے، زندگی کی ہر پناہ کے لئے، اور اقسام وانواع کی نعمتوں کے حصول کے لئے اختیار کرتے، اور حاصل کرتے ہیں۔

اس لئے ہم پر اُس کی بزرگی و برتری کا اعتراف، اُس کی محبت، اور اُس کا شکر، واجب اور فرض ہے، ہم اُس کو دوست رکھتے ہیں اس لئے کہ وہ تمام بھلائیوں کا مصدر ہے اور وہی اپنی قدرت سے ہماری ہستی کا موجد اور ہمارے کمالات کے لئے ممد ومعاون ہے ہم اُس سے محبت کرتے ہیں اس لئے کہ وہ کامل الوجود ہے اور ایسا صاحب کمال ہے جس

کے کمال کی کوئی حد و غایت نہیں ہے اور ہم اُس سے عشق رکھتے ہیں اس لئے کہ ہماری سلیم فطرت کا یہی تقاضہ ہے۔

پس ہر ایک انسان اپنی فطرت سے یہ شعور پاتا ہے کہ وہ اپنے خالق کے سامنے سرِ نیاز جھکائے اور مصائب کے وقت اُسی کے سامنے تضرع اور زاری کرے اور بُرائیوں کے دُور کرنے کے لئے اُسی کے سامنے گڑگڑائے، وہ اس سے التجا کرنے میں تسلی پاتا، اور مصائب کے وقت تسکین و راحت محسوس کرتا ہے اور یہی جذبہ اُس کو "عمل" پر شجاع و بہادر بناتا، اور حسبِ ضرورت قربانی پر آمادہ کرتا ہے۔

خالقِ کائنات کی محبت کے مختلف آثار و لوازم میں سے ایک بہترین "نشان" اُس کی عبادت گذاری بھی ہے جو اظہارِ عبودیت و بندگی کا عمدہ ذریعہ ہے اور یہ عبادات اُسی حالت میں "خیرِ اعظم" ہیں جبکہ عشق و محبت کی آگ اُن کا باعث ہو اور جذبہ ادائے فرض اُن کے لئے آمادہ کرتا ہو۔ ورنہ بغیر اس کے وہ محض ایسی حرکات، صورتیں، اور شکلیں ہیں جن میں کوئی روح نہیں ہے۔

اور اللہ تعالیٰ کی شکر گذاری کے بہترین طریقوں میں سے ایک طریقہ یہ بھی ہے کہ انسان "اخلاقی قوانین، اور اُن کے مقتضیات کے مطابق اعمال" کے سامنے سرِ تسلیم خم کرے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اس عالم کو وجود بخشا اور اس کی سعادت کو چند چیزوں مثلاً سچائی، انصاف، اور امانت، وغیرہ پر قائم فرمایا۔ اور اسی طرح اُس کی بدبختی اور بربادی کو بھی چند چیزوں، جھوٹ، ظلم اور خیانت وغیرہ کے ساتھ وابستہ کیا اور پھر جو شے سعادت تک پہنچا دے اُس کے کرنے کا حکم دیا، اور اُس کا نام "خیر" رکھا اور جس سے بدبختی پیدا ہو اُس سے منع فرمایا، اور اُس کا نام "شر" تجویز کیا پس جو امور انسان کی سعادت کا باعث بنتے ہیں

ان ہی کو "اخلاقی قوانین" کہتے ہیں اس لئے اُن کا مخالف خدا کا نافرمان، اور اُس کی نعمتوں کا منکر ہے، اور اُن کا فرمانبردار خدا کے حکم کا فرمانبردار اور اُس کے فرض کا اداگذار ہے۔

جب یہ عقیدہ انسان کے دل میں راسخ ہوجائے کہ "اخلاقی قوانین" کا امتثال درحقیقت امرِالٰہی کی اطاعت ہے تو پھر ان کا صدور نہایت موثر اور نفع بخش صورت سے زیرعمل آئے گا اور اُن کی افادیت کی قوت بہت زیادہ ہوجائیگی اور یہ حقیقت روشن نظر آئے گی کہ جن پاک نفوس میں اللہ تعالیٰ کی محبّت، اُس کا عشق، اور فریضۂ اطاعت کے لئے شیفتگی بدرجۂ کمال پائی جاتی ہے نیز اُن کے دل و جگر میں شجاعت اور جرأتِ حق کی آگ شعلہ زن ہے کہ رضا جوئی اور شوقِ وصلِ الٰہی کے آبِ حیات کے بغیر جس کی تسکین ناممکن ہے یہ سب کچھ اسی کا کرشمہ ہے کہ اُن کے قلوب "اخلاقی قوانین" کے امتثال سے اس حدتک معمور ہیں کہ سیئات سے نفرت اور حسنات پر رغبت ان کے لئے طبیعت ثانیہ بن گئے ہیں اور اسی لئے وہ "حمایتِ حق" میں سخت سے سخت مصائب و خطرات اور بڑے سے بڑے آلام کو برداشت کرتے اور جانِ عزیز تک کی قربانی پیش کردیتے ہیں اور حصولِ فضیلت کو کسی قیمت پر نہیں چھوڑتے

فریضۂ وطنیت

وطنیت انسان کا اپنے ملک یا اپنے آبا و اجداد کی سرزمین سے محبت کرنے کا نام "وطنیت" ہے ہم اپنے وطن سے اس لئے محبت کرتے ہیں کہ اُس کے اور ہمارے درمیان بہت مضبوط علاقے ہیں ہم نے اُس کی فضا اور اس کے ماحول میں تربیت پائی ہے اور ہمارا اور اُس کا ایسا علاقہ ہے جیساکہ درخت کی شاخوں کا درخت کیساتھ اُسی کی آب و ہوا، اور اُسی کی مٹی میں قدرت نے ہماری تخلیق کی ہے۔ ہم اُس جگہ کے طرزِ بود و ماند سے متاثر ہوتے، اور اُسی کی طرف جھکتے ہیں اور وہاں کا عرف ہماری طبیعت بن جاتا ہے۔ جب ہم اُس سے جُدا ہوتے ہیں تو رنج و تکلیف محسوس کرتے، اور اُس کی یاد ہمارے غم کو تازہ کر دیتی ہے۔ اور جب ہم کو جدائی کے حالات سے نجات ملتی ہے تو ہمارا میلانِ طبع فوراً اُسی جانب ہوتا ہے ہم اُس کی قربت سے ہمیشہ مانوس رہتے، اور اُس کی عزت کو اپنی عزت اور اُس کی ذلت کو اپنی ذلت محسوس کرتے ہیں۔

اس لئے "حبِ وطن" کو اگر قریب قریب فطری چیز کہدیا جائے تو کچھ بے جا نہ ہوگا کیونکہ بعض حیوانات تک ایسے دیکھے گئے ہیں جو اپنے وطن کے ساتھ ایسا اُنس رکھتے ہیں جیساکہ پرند اپنے گھونسلے سے۔

ایک بدوی (دیہاتی) خشک آبادی اور چٹیل میدان میں پیدا ہوتا ہے مگر بااینہمہ وہ اپنے وطن میں خوش نظر آتا، اور اُسی پر قناعت کرتا، اور اُس کو ہر ایک شہر سے زیادہ محبوب سمجھتا ہے اور ایک شہری جو وبائی سرزمین میں آباد ہے اور وہاں گراں بازاری بھی پاتا ہے، اپنے شہر سے زیادہ صحت بخش آب و ہوا کے شہر میں چلا جائے، اور وہاں اُس کے

شہر کی سی گراں بازاری بھی نہ ہو تب بھی جوں ہی اُس کو رفاہیت حاصل ہو جاتی یا مقصد سے فراغت مل جاتی ہے تو وہ فوراً اپنے وطن، اور اپنے مستقر، کی جانب متوجہ ہو جاتا اور اُسی طرف نگاہیں اُٹھاتا نظر آتا ہے۔

یہی وہ حقیقت ہے کہ جس کی بنا پر ایسے شہروں سے "کہ جن میں قسم قسم کی بیماریاں ہوتی رہتی ہیں، اور آئے دن طغیانیوں کے طوفان اُٹھتے رہتے ہیں، یا بند ہوائیں چلتی رہتی ہیں" وہاں کے باشندے ترکِ وطن نہیں کرتے، اور کسی طرح ان کو چھوڑ کر دوسرے شہروں میں نہیں جا بستے۔ کسی نے ایک بدوی سے جب یہ دریافت کیا

> تم اُس وقت کیا کرتے ہو جب تمہارے گاؤں میں سخت گرمی پڑنے لگتی ہے، اور ہر شئے کا سایہ جوتے کے نیچے آجاتا ہے؟

تو اُس نے یہ جواب دیا کہ

> اس سے زیادہ عیش و راحت کی صورت اور کیا ہوگی کہ ہم میں سے ایک شخص میل بھر چلتا ہے اور پسینہ پسینہ ہو جاتا ہے اس کے بعد وہ اپنی لکڑی گاڑتا، اور اس پر اپنی چادر تان دیتا ہے اور اُس کے سایہ میں بیٹھتا، اور ہوا کھاتا ہے تو اس وقت یہ محسوس کرتا ہے کہ گویا وہ خود کو ایوانِ کسریٰ میں پاتا ہے۔

اور اکثر لوگوں میں یہ جذبۂ حُبِّ وطن پوشیدہ ہوتا ہے حتیٰ کہ جب اُن کا وطن کسی خطرہ میں گھر جاتا ہے یا ایسے اسباب پیدا ہو جاتے ہیں جو اُن کو اس محبت کے لئے متنبہ کرتے ہیں تب اُس کے حواس و شعور اس جانب متوجہ ہو جاتے ہیں اور پھر اُن کی حبّ الوطنی زبردست مظاہروں کے ساتھ ظاہر ہوتی، اور اُن کو خدمتِ وطن پر آمادہ کرتی ہے، اور اُس وقت وہ اپنے جان و مال کو اُس کی اعانت و نصرت میں صرف کرتے، اور اُس

کی آزادی اور سربلندی کے لئے دل و دماغ خرچ کرتے، اور اس پر مرمٹتے ہیں۔

حبِّ وطن کا یہ جذبہ اُن نفوسِ قدسیہ میں جھلکتا نظر آتا ہے جن کی حیاتِ طیبہ کا مقصدِ عظمیٰ کسی خاص سرزمین اور خاص ملک و قوم کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ وہ تمام کائناتِ انسانی کے ساتھ یکساں تعلق فلاح و خیر رکھتے ہیں چنانچہ ہجرتِ نبوی کی تاریخ شاہد ہے کہ جس وقت نبی اکرم محمد صلی اللہ علیہ وسلم مکہ سے مدینہ کی جانب ہجرت فرماتے ہیں تو بار بار مکہ کی جانب دیکھتے اور یہ فرماتے جاتے ہیں کہ اے مکہ میں تجھ کو ہرگز نہ چھوڑتا اگر میری قوم مجھ کو نکلنے پر مجبور نہ کرتی[1]۔ اور سرزمینِ مدینہ میں علالتِ طبع کے وقت حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا فراقِ وطن پر رنج کا اظہار کرنا اور شوقِ وطن کے لئے بار بار اشعار پڑھنا محبتِ وطن کیلئے روشن دلیل ہے۔

لیکن اس مقام پر اس حقیقت کو پیشِ نظر رکھنا از بس ضروری ہے کہ "وطنیت" اور "حبِ وطن" کا جو جذبہ آج یورپ کے علمِ اخلاق سے تعلق رکھتا ہے وہ "قومیت" کے اس جذبہ کے ساتھ وابستہ ہے جس کے متعلق تفصیل سے گذشتہ صفحات میں لکھا جا چکا ہے اور اس موقعہ پر بھی اس قدر معلوم کر لینا ضروری ہے کہ یورپِ جدید کے جذبۂ وطنیت کا ثمرہ قومی عصبیت و منافرت ہے اور یہی وہ جذبہ ہے جس کی "مثلِ اعلیٰ" ہٹلر اور نازی ازم نے پیش کی اور یہی وہ جذبہ ہے جو موجودہ جنگِ عظیم کی ملعون شکل میں نمودار ہو کر ساری دنیا کے لئے عذاب کا باعث بنا۔

پس "حبِ وطن" کا یہ جذبہ اسی حد تک لائقِ تحسین ہے کہ اخوتِ انسانی سے

---

[1] عن ابن عباس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لمکۃ ما اطیبک من بلد واحبک الیّ ولولا ان قومی اخرجونی منک ما سکنت غیرک (ترمذی)

متصادم نہ ہو ورنہ قابلِ لعنت ہے چنانچہ ادیانِ سماوی خصوصاً اسلام نے اس جذبہ کو ایک لمحہ کے لئے بھی حدِ اعتدال سے آگے نہیں بڑھنے دیا اور اُس کو اخوتِ عام کے تابع رکھ کر اس کے مفاسد کا انسداد کرنا ضروری سمجھا یہی وجہ ہے کہ اسلام، وطنیت کے متعلق جذبۂ "حُبِ وطن" کو تو پسند کرتا، لیکن "وطنیت" کے اُس نظریہ کا "جو یورپ کے دماغی اختراع کا نتیجہ ہے" سخت مخالف ہے کیونکہ اسلام کی اساسی اور بنیادی تعلیم اصولاً اُس کو غلط جانتی ہے اُس کا مقصدِ اعظم تو یہ ہے کہ تمام عالم میں ایسا دماغی اور روحانی انقلاب پیدا کیا جائے کہ جس سے تمام انسانی دنیا ایک ہی مرکز پر جمع ہو جائے اور اخوتِ عام پیدا کر کے سب کو ایک ہی برادری بنا دیا جائے تاکہ "وطنیت و قومیت" کے نام سے جس قسم کا تصادم اور ہلاکت آفرینیاں آج یورپ اور بعض ایشیائی ممالک میں ہو رہی ہیں اُن کا کلیۃً انسداد ہو جائے۔

وطنیت کے مظاہر | ہر ایک انسان حسبِ ذیل طریقوں سے اپنے وطن کی خدمت کر سکتا ہے۔

(۱) ملک پر جب حملہ ہو یا اُس کی آزادی پر کوئی دست درازی کی جائے تو اُس کی طرف سے دفاع کرنا، یہ لشکر اور فوج کی وطنیت ہے۔"

(۲) خدمتِ وطن کے لئے زندگی کو وقف کرنا، اور یہ سیاسیین اور مصلحین کی وطنیت ہے، سیاسیین اپنے ملک کو ترقی یافتہ بنانے، اور اُس کی شان کو بلند کرنے کی خدمت انجام دیتے ہیں، اور رائے عامہ کو مصلحتِ وطن کی طرف چلاتے ہیں، اور اگر وہ کسی ایسی رائے کو قائم کر لیتے ہیں جو عامۃ الناس کی رضامندی کے خلاف ہو تو وہ اُس پر قائم رہتے ہیں جو اُن کے نزدیک حق ہے، اور اُن کے عزم و ارادہ کو تہمت لگانے والوں کی تہمت، اور

تنقید کرنے والوں کی تنقید کسی طرح نہیں ہٹا سکتی، خواہ وہ کتنے ہی ذلیل کیوں نہ کئے جائیں وہ عمل حق کو ہی سربلند کرتے ہیں اور خواہ ان کی کتنی ہی عزت افزائی کیجائے وہ باطل اور غلط عمل کو ہرگز اختیار نہیں کرتے۔

اُن کا پشت پناہ اُن کا اخلاص ہے، اور اُن کا رہنما ان کا وجدان ہے اور خدا تعالے کی مدد اُن کے ساتھ رہتی ہے۔

مصلحین کا کام یہ ہے کہ وہ اول قومی مرض کی تشخیص کرتے، اور پھر اُس کے علاج میں مصروف ہوتے ہیں۔ اور جب قوموں میں بعض مرض اس طرح جڑ پکڑ جاتے ہیں کہ قوم اُس سے مانوس اور اُس کی عادی ہو جاتی ہے حتی کہ اُس کو صحت اور سلامتی سمجھنے لگتی ہے ایسی حالت میں قوم کو وہ ایسے عمل کی دعوت دیتے ہیں جس سے اس مرض سے نجات مل سکے اس وقت قوم پر دو میں سے ایک حالت ضرور گذرتی ہے یا وہ مصلح کی آواز پر لبیک کہہ کر علاج کی جانب متوجہ ہو جاتی ہے اور یا مصلح کے خلاف مشتعل اور برانگیختہ ہو کر اُس کے خلاف نبرد آزما بن جاتی ہے۔

اللہ تعالے نبی اور اُس کی قوم کے ایک ایسے ہی موقعہ کے متعلق ارشاد فرماتا ہے

افکلما جاء کم رسول بما لا تھوی	کیا جب تمہارے پاس پیغمبر کوئی ایسی
انفسکم استکبرتم ففریقا کذبتم	بات لاتا ہے جو تم کو پسند نہیں آتی تو تم مغرور
وفریقا تقتلون (بقرہ)	ہو جاتے ہو اور تم سے ایک فریق جھٹلانے
	پر آمادہ ہو جاتا ہے اور دوسرا قتل کرنے پر

مگر مصلحین پر اُس کا مطلق اثر نہیں ہوتا، اور وہ اپنی رائے پر قائم رہتے بلکہ اور زیادہ مضبوط اور سخت ہو جاتے ہیں آخر کار آہستہ آہستہ لوگ اُنکے گرد جمٹتے جاتے ہیں حتی کہ وہ اُس

کی رائے" قوم کا مقررہ مسلک بن جاتا ہے اور اس طرح صحیح رائے قرار پاجاتی ہے اُس وقت جب قوم اپنے ماضی پر نگاہ ڈالتی ہے تو خود ہی تعجب کرنے لگتی ہے کہ وہ کیوں اپنے فاسد مسلک پر قائم تھی، اور مصلح کی ایک ہی پکار میں کیوں اُس نے اس مسلک کے فساد کو نہ پہچان لیا تھا۔[1]

(۳) اداءِ فرض۔ یہ کل انسانوں کی وطنیت ہے، یعنی انسان کے اپنے گھر کے کاروبار میں، اولاد کے معاملہ میں، دوستوں کے سلسلہ میں، اور ہر صاحبِ معاملہ کے ساتھ معاملہ میں، نیز انتخاب کے وقت بہترین انسان کے انتخاب میں، اور اپنے علم، جاہ، اور مال کے ذریعہ منفعت بخش جائز امور کی حمایت میں، غرض ہر ایک عمل میں اداءِ فرض سامنے آجاتا ہے یہی سچی اور صحیح وطنیت ہے اور اسی سے وطن کی شان بلند ہوتی اور اُس کا مرتبہ بڑھتا ہے۔

(۴) وطنی مصنوعات اور ملکی پیداوار کی حوصلہ افزائی وطنیت کے مظاہرہ کا بہترین ذریعہ ہے۔

---

[1] بعض حضرات "اصلاح" کے معنی کی عمومیت کی وجہ سے اس مغالطہ میں رہتے ہیں کہ نبی اور مصلح کی حیثیت ایک ہی ہے یا زیادہ سے زیادہ چھوٹے یا بڑے مصلح کا فرق ہے۔ حالانکہ یہ بہت سخت غلطی ہے جس کا صاف ہونا ضروری ہے وہ یہ کہ "مصلح" کی اصلاح کا تعلق یا پیش کردہ دلائل سے وابستہ ہوتا یا ذاتی افکار کے زیرِ اثر ہوتا ہے اور یا احول کے تاثرات کے پیشِ نظر۔ بخلاف نبی و رسول کے کہ اُس کی بنیاد خدائے تعالیٰ کے غیر متبدل اور یقینی "وحی" کے زیرِ اثر ہوتی ہے اور اس کے احکام کا سلسلہ براہِ راست "وحی الٰہی" سے وابستہ ہوتا ہے۔

وما ینطق عن الهوی ان هو الا	اور وہ اپنی خواہش سے نہیں کہتا یہ جو کچھ بھی
وحی یوحی (النجم)	ہے خدا کی وحی ہے جو اس پر نازل ہوتی ہے

مثلاً کاریگر اور کان کن کی وطنیت یہ ہے کہ وہ مصنوعات، اور زمین، سے ذخیرہ حاصل کرنے کے لئے اس قدر جد و جہد کرے کہ باہر سے آنے والی اُن جیسی اشیاء کے مقابلہ میں داخلی مصنوعات میں کسی طرح کمی نہ رہے بلکہ ان کا ملک دوسرے ملکوں کی بھی رضاکارانہ خدمت کر سکے۔ اور حکومت کی وطنیت یہ ہے کہ وہ بیرونی مال کے مقابلہ میں ملکی پیداوار کی حمایت کرے۔

جو قوم ملکی مصنوعات کی حوصلہ افزائی کرتی ہے وہ گویا اپنے ملک میں دولت و ثروت کی حفاظت کے سامان کرتی ہے اور دولت اُس کے افراد کے ہاتھوں ہی میں بار بار منتقل ہوتی رہتی ہے۔

اور جب کبھی کسی ملک کو دوسروں کے سرمایہ پر اعتماد ہو جاتا ہے تو پھر اُس ملک کی آمدنی اپنے افراد کے ہاتھوں سے نکل کر دوسروں کے ہاتھ میں منتقل ہو جاتی ہے اور نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ وہ ملک اپنی اقتصادی آزادی کھو بیٹھتا ہے جو مذہبی اور سیاسی آزادی کی تباہی کا پیش خیمہ ہے۔

اس تفصیل کے بعد یہ سمجھ لینا چاہئے کہ ہر ایک انسان میں یہ طاقت ہے کہ وہ اپنے وطن کی خدمت کرے اگرچہ وہ حقیر سے حقیر ہی کیوں نہ ہو اور یہ کہ وطن کی خدمت صرف بڑے بڑے رہنماؤں پر ہی منحصر نہیں ہے بلکہ کسی رہنما کو بھی اس وقت تک کسی نمایاں خدمت کا موقعہ نہیں مل سکتا جب تک قوم کے افراد کی تائید اُس کو حاصل نہ ہو، پس کسی ملکی سالار کے کارنامے دراصل اسکے عمل، اور اُس کے معمولی سپاہیوں کے عمل، بلکہ اُن سپاہیوں کی روزمرہ کی ضروریات مثلاً جوتا، لباس وطعام وغیرہ تیار کرنے والوں کے عمل ہی کا نتیجہ ہوتے ہیں۔

نیز کوئی سیاسی رہنما اس وقت تک مقصود تک نہیں پہنچ سکتا جب تک اہلِ قلم،

عمل کی مختلف فروع میں اُس کے مددگار نہ ہوں اور مالی اخراجات کے لئے لوگ اُنکی ہمنوائی نہ کریں، اور تمام قوم اُس کی آواز پر لبیک نہ کہے اور اُس کی بتائی ہوئی راہ پر گامزن نہ ہو۔

قوم کی مثال "گھڑی" کی سی ہے، اُس کے ہر ایک پُرزہ کا الگ الگ ایک کام ہے، اور یہ ضروری ہے کہ ہر ایک پُرزہ اپنے کام کو صحیح طریقہ پر انجام دیتا رہے تاکہ اُس کا چکر جاری رہے "اگرچہ تمام پُرزوں کی حرکات کی اہمیت اپنی اپنی جگہ مختلف ہی کیوں نہ ہو"

لیکن اس کے پُرزوں کی حرکات اور اُن کے نظم پر ہماری نگاہ نہیں پڑتی بلکہ ہم اس کی سوئیوں سے اُس کی رفتار کو معلوم کرتے ہیں، پس اگر سوئیاں اس بات کو ظاہر کرتی ہیں کہ "گھڑی" اوقات کو صحیح اور منضبط طریقہ پر بتا رہی ہے تو "گھڑی" کے پُرزے یقیناً ٹھیک کام کر رہے ہیں ورنہ اگر گھڑی کے اوقات کا انضباط صحیح نہیں ہے تو پھر اُس کے پُرزوں میں خرابی سمجھی جائے گی اسی طرح قوم کے بڑے بڑے حوادثات، اور اُنکی عظیم الشان کامیابی کا مدار بھی گو "قومی رہنماؤں" "فوجی سپہ سالاروں" پر ہے اور یہی قومی گھڑی کے نشان ہیں لیکن ان قومی کاموں کی تکمیل اُس وقت تک ناممکن ہے جب تک اُن ہزارہا انسانوں کے اعمال کا اُن میں دخل نہ ہو جن کے لئے صفحاتِ تاریخ میں کوئی جگہ نہیں ہوتی اس لئے کہ یہی "ہزاروں لاکھوں انسان" گھڑی کے پوشیدہ باریک پُرزوں کی طرح ہیں اور رہنما اور سپہ سالار اُس گھڑی کی سوئیوں کی مانند ہیں جو باریک اور پوشیدہ حرکات کی اطلاع دیتی رہتی ہیں،

البتہ "گھڑی" اور "قوم" کے درمیان یہ فرق ضرور ہے کہ گھڑی کا کوئی پُرزہ خراب ہو جائے تو پوری "گھڑی" چلتے چلتے رُک جاتی ہے، لیکن اگر قوم کا ایک فرد چلتے چلتے ناکارہ ہو جائے تو قوم اُس کے بار کو خود اُٹھا لیتی، اور اپنی رفتار کو اُسی طرح جاری رکھتی ہے۔

پس اگر لشکر کا ایک شخص تھک کر گر جائے تو لشکر اُس کے سامان کو اُٹھا لیگا، اور اپنا

مارچ اسی طرح جاری رکھے گا، اگرچہ بہتر لشکر وہی ہے جس کا ایک فرد بھی تھک کر نہ گرے اور ہر شخص اپنے بار کو آپ ہی اٹھائے چلے۔

لہذا کاشتکار کا اپنے ذہن اور اپنی زمین کی جانب توجہ کرنا، بڑھئی کا صنعت و حرفت میں شغف دکھانا، تاجر کا خرید و فروخت میں مشغول ہونا اور لشکری کا جنگ میں منہمک ہونا حلال خور کا سڑکوں پر صفائی کا فرض، اولاد کی تربیت و امور خانہ داری کی طرف ماں کی توجہ، نوکر کی ادائے خدمت، اطبا کا امراض کے ساتھ مقابلہ اور مریضوں کے معالجہ میں دلچسپی، آگ بجھانے والی جماعت کی اپنی مصروفیت، علماء کا تبلیغ مذہب و اشاعت علم کا ادائے فرض سیاسین کا قول و عمل کے ذریعہ حق کی حمایت اور باطل کا استیصال، شاعروں اور علوم و فنون کے ماہروں کی انسانی زندگی میں خوشگواری اور حسن و جمال کے شعور پیدا کرنے کیلئے جدوجہد یہ سب اپنے اپنے دائرہ میں خدمت وطن کے لئے ادائے فرض کا حکم رکھتے ہیں اس لئے قوم کے لئے ان تمام اعمال میں سے ہر عمل کی جانب اقدام ضروری ہے اور یہ جماعتیں جب ان اعمال کو مضبوط ارادہ اور یقین کی پختگی کے ساتھ انجام دیں اور تنہا شخصی مصالح کی ان امور میں رعایت نہ کریں بلکہ اپنے اور اپنی قوم کی مجموعی بھلائی و بہبودی کو پیش نظر رکھیں تو یہی قوم کے وہ سچے بہی خواہ اور وطن کے حقیقی خادم ہیں، جن پر وہ صد ہزار فخر کرتا ہے اور ان کی عملی زندگی کی بدولت بے شمار عزتیں پاتا ہے۔

فضیلت

حقیقت فضیلت | گذشتہ صفحات سے یہ معلوم ہوچکا ہے کہ خلق "ارادہ کی عادت" کا دوسرا نام ہے اور جب یہ ارادہ کسی پاک عادت کا خوگر ہوجاتا ہے تو اس حقیقت کو "فضیلت" کہتے ہیں اس لئے "انسانِ فاضل" اس شخص کو کہہ سکتے ہیں جس کے اخلاقی ملکات اس معراجِ ترقی تک پہنچ جائیں کہ اس کا کوئی عمل "اخلاقی احکام" کے بغیر انجام پذیر نہ ہو۔

اس تعریف کے بعد "فضیلت" اور "فرض" کے درمیان جو فرق ہے وہ صاف اور واضح ہوجاتا ہے، اس لئے کہ فضیلت ایک "نفسیاتی صفت" ہے اور فرض "عملِ خارجی" کا نام ہے۔ اسی بنا پر تو یہ کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص نے اپنا فرض ادا کردیا لیکن یہ نہیں کہہ سکتے کہ فلاں آدمی نے اپنی فضیلت ادا کردی بلکہ یہ کہتے ہیں کہ فلاں صاحبِ فضیلت ہے، اور کبھی خود عمل ہی پر فضیلت کا اطلاق ہوجاتا ہے مگر ہر اخلاقی عمل "فضیلت" کا درجہ نہیں رکھتا بلکہ یہ شرف صرف اُن ہی عظیم الشان اعمال کو عطا ہوتا ہے جن کا عامل اخلاقیات میں خصوصی امتیاز رکھتا اور عظیم منقبت کا مستحق قرار پاتا ہو۔ دنیا میں خریدی ہوئی چیز کی قیمت ادا کرنے کو کوئی بھی فضیلت نہیں کہتا مگر راہ کی دشواریوں کے باوجود کسی نمایاں بہتر خصلت کو اختیار کرنا ہر شخص کی نگاہ میں "فضیلت" ہے اور اس معنی کی شہادت تو خود اس کلمہ کے اشتقاق ہی سے ملتی ہے، کیونکہ وہ "فضل" سے ماخوذ ہے جس کے معنی "زیادہ" کے ہیں پس اس معنی کے اعتبار سے "فضیلت" فرض کے مقابلہ میں خاص ہے۔

فضائل کا اختلاف | اس اصول کے پیشِ نظر اگرچہ فضائل تمام انسانی دنیا کے لئے

یکساں فضائل ہیں مگر قوموں کے درمیان فضائل کی قدر و قیمت مختلف نظر آتی ہے اس لئے کہ اگر ایک بیدار مغز، تعلیمیافتہ، اور بلند خیال، قوم کی خصوصیات کے لحاظ سے اس کے چند اہم فضائل کو متعین کیا جائے تو وہ اس قوم کی خصوصیات کے اعتبار سے بہت مختلف ہونگے جس میں تعلیم و ترقی مفقود یا بہت معمولی طریقہ پر پائی جاتی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ ہر قوم کے فضائل کی ترتیب اُس کے اجتماعی مرکز، اُس کا ماحول، اور اُس کے افراد میں پیدا شدہ اخلاقی امراض، اور پیش آمدہ اشکالِ حکومت، وغیرہ کے تابع ہے اس لئے ظاہر ہے کہ ایک محکوم قوم کے فضائل کی ترتیب، ایک حاکم قوم کی ترتیب فضائل سے بالکل جدا ہوتی ہے، اور ایک شہری اور متمدن قوم کے فضائل کا حال ایک بدوی قوم کے فضائل سے قطعاً الگ ہوتا ہے اور بحری اقوام کے حالات، ساحلی اقوام کے حالات سے قطعاً علیحدہ ہیں وغیرہ وغیرہ۔

بحری قوم، شجاعت و بہادری کو بہت بڑی فضیلت سمجھتی ہے، اور شہری قوم انصاف کو بہت اہم جانتی ہے۔ اور تجارتی اقوام، امانت اور استقامت کو سب پر فوقیت دیتی ہیں۔

نیز ایک ہی فضیلت کے معنی مختلف زبانوں کے اعتبار سے مختلف ہو جاتے ہیں اسی لئے یونانی قدیم میں "شجاعت" کا جو مفہوم سمجھا جاتا تھا وہ زمانۂ حاضر میں نہیں سمجھا جاتا۔ یونانی اس کا مطلب صرف اس قدر سمجھتے تھے کہ جسمانی مصائب اور صبر آزما تکالیف کو خوشی کیساتھ برداشت کرنے ہی کا نام "شجاعت" ہے مگر دورِ حاضر میں اس کے معنی میں بہت وسعت پیدا ہو گئی ہے حتیٰ کہ گفتگو اور اظہارِ رائے میں نرمی اور خوش کلامی بھی شجاعت کا ایک جزو سمجھا جاتا ہے[1]

[1] ساڑھے تیرہ سو برس پہلے کی اسلامی اخلاق کی تعلیم بھی ملاحظہ کیجئے (بقیہ حاشیہ کے لئے ملاحظہ ہو صفحہ ۳۶۶)

اسی طرح "انصاف" مختلف زمانوں، اور مختلف انقلابات میں قوموں کی عقل اور اجتماعی حالات کے اعتبار سے جُدا جُدا مفہوم رکھتا ہے۔[1]

غور فرمائیے کہ زمانۂ وسطیٰ میں کسی شخص کا فردِ خاص کو صدقہ دینا، احسان کی اہم جزئیات میں سے شمار ہوتا تھا لیکن موجودہ زمانہ میں اس پر تنقید کا دروازہ کھلا، اور یہ اعتراض اُٹھا کہ شخصی احسان میں مستحق اور غیر مستحق کی ایسی تمیز جو ہر طرح قابلِ یقین ہو ناممکن ہے، اور یہ کہ اس طرح زیرِ احسان شخص کو مفلوج بنا دینا، عملی زندگی سے بیکار کر دینا، اور اُس کی خودداری اور اُس کے شرف کو برباد کر دینا ہے اس لئے اُس کے مقابلہ میں "احسان کا اجتماعی طریقہ" یہ بیان کیا گیا کہ اُس کے لئے مجالس اور انجمنیں قائم کی جائیں جن میں اشخاص و افراد چندہ دیا کریں اور وہ انجمنیں اپنے انتظام سے عاجز و درماندہ افراد کے حالات کی صحیح جانچ پڑتال کے بعد اعانت

(بخاری و مسلم)

قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم	رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ
لیس الشدید بالصرعۃ انما الشدید الذی	کُشتی میں پچھاڑنے والا بہادر نہیں ہے بہادر
یملک نفسہ عند الغضب (متفق علیہ)	وہ ہے جو غیظ و غضب میں نفس پر قابو رکھے۔

اور ایک اسلامی شاعر ابن الوردی کہتا ہے۔

لیس من یصرع شخصًا بطلاً انما	وہ شخص شجاع و بہادر نہیں جو کُشتی میں کسی کو
من یتق اللّٰہ البطل	پچھاڑ دے بہادر وہ ہے جو خدا کا خوف رکھتا ہے

اور اب فیصلہ کیجئے کہ دورِ جدید کا علمِ اخلاق کیا اس سے ایک نقطہ بھی آگے بڑھا ہے، اور کیا آئندہ اس سے آگے جانے کی توقع ہے؟

[1] جدا مفہوم کا یہ مطلب نہیں ہے کہ عدل اور انصاف کی جو حقیقت ہے وہ زمانہ کے اختلافات سے بدل جاتی ہے بلکہ ضیق کی بجائے وسعت اور انفرادیت کی جگہ اجتماعیت سے جو فروق پیدا ہوتے رہتے ہیں وہ مراد ہیں۔

کریں، اور ان انجمنوں کا کام صرف محتاجین کی مالی امداد ہی نہ ہو بلکہ وہ بے روزگاروں کے لئے روزگار بھی مہیا کریں، اور فقراء و مساکین کی اولاد کو اُن کے مضر اور گندہ ماحول سے جدا کر کے اُن کی صحیح نشو ونما کا بھی انتظام کریں اُن کے لئے صنعت و حرفت کے مدارس کھولیں، اور انکو ایسے علوم کی تعلیم دلائیں جن کے ذریعہ سے وہ قوت لایموت پیدا کرنے کے قابل ہو جائیں

چنانچہ بہت سی قوموں نے اس قسم کی مجالس کے قیام میں بہت زیادہ اہتمام کر رکھا ہے اور وہ افراط کی اُس حد تک پہنچ گئے ہیں کہ اُنھوں نے فرد کا فرد پر احسان کرنا ممنوع قرار دیا ہے اور وہ افراد کو ترغیب دیتی ہیں کہ صرف ان انجمنوں ہی کی امداد کرنی چاہئے جو اسی قسم کی اعانت کے لئے قائم کی گئی ہیں[1]۔

---

[1] مگر اسلام کا نظریہ اس قسم کی افراط و تفریط سے خالی، اور اعتدال کی راہ کا داعی ہے وہ کہتا ہے کہ "احسان" انفرادی اور اجتماعی دونوں طریق پر اخلاق کریمانہ میں شامل ہے مگر دونوں حالتوں میں شرط یہ ہے کہ برمحل اور باموقع ہو۔ کیونکہ بے محل احسان جس طرح انفرادیت میں ممکن ہے اسی طرح اجتماعیت میں بھی۔ "اجتماعی احسان" اس وقت بداخلاق بن جاتا ہے جبکہ مجالس اور انجمن کے ارکان جماعتی مصالح کی بجائے خود غرضی اور شخصی مصالح میں ملوث ہو جائیں اور "انفرادی احسان" اس صورت میں اخلاقی بلندی حاصل کر لیتا ہے جبکہ افلاس سے تنگ آ کر خودکشی کرنے والے صاحب اہل و عیال انسان کو فوری امداد دے کر ایک شخص نہ صرف اُس ہی کو بچا لیتا ہے بلکہ اُس کے کنبہ کو بھی موت کے منہ سے نکال لیتا ہے، پس اُس نے ایک جانب زکوٰۃ و صدقات کو فرض قرار دے کر اور "بیت المال" کے سسٹم کو ضروری بنا کر اجتماعی احسان کی بنیاد ڈالی، اور دوسری جانب صدقات نافلہ اور جود و سخا کی ترغیب دے کر صحیح انفرادی احسان کی بھی "فضیلت" قرار دیا۔ تاہم اجتماعیت کو انفرادیت پر تفوق حاصل ہے چنانچہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مبارک "الید العلیا خیر من الید السفلیٰ" بلند ہاتھ (دینے والے کا ہاتھ) پست ہاتھ (لینے والے کے ہاتھ) سے بہتر ہے (بقیہ حاشیہ بر صفحہ ٣٦٨)

یہی حال باقی فضائل کا ہے کہ علم کی ترقی اُن کو چار چاند لگا دیتی اور مہذب و مرتب رنگ میں پیش کر کے ان کی قدر و قیمت کو بلند تر کر دیتی ہے۔

فضائل کی قدر و قیمت کا یہ فرق کبھی افراد کی حالت اور اُن کے اعمال کے اعتبار سے بھی ہوتا ہے کیونکہ جود و کرم کی صفت کا وجود "فقیر" میں ایسی اہمیت نہیں رکھتا جتنا کہ ایک مالدار اور "غنی" کے اندر اہمیت رکھتا ہے۔

تواضع زگردن فرازاں نکوست　　گدا گر تواضع کند خوئے اوست

نیز بعض فضائل میں بوڑھے اور جوان، مرد اور عورت کے درمیان بھی یہ فرق نمایاں ہوتا ہے بلکہ عالم، تاجر، صناع، کسان کے درمیان بھی۔

لیکن علم الاخلاق کے عالم کے لئے یہ بہت دشوار بات ہے کہ وہ ان تفصیلات کی تہ میں جائے اور فضائل کی قیمت میں اشخاص و افراد کے درمیان باریک امتیاز کی وجہ سے جو فرق پیدا ہوتا ہے اُس کے انکشاف میں مصروف ہو۔

بلکہ وہ مجموعی اعتبار سے یہی حکم لگا سکتا ہے کہ عام فضائل عدل، صدق، امانت، احسان وغیرہ میں تمام انسان ادائے فرض کے لحاظ سے برابر ہیں اور ان سے مطالبہ ہے کہ وہ ان اخلاق کریمانہ سے متصف ہو کر با اخلاق ہونے کا ثبوت دیں۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۳۶۷) اسی حقیقت کی جانب لطیف اشارہ ہے۔

بہر حال جو بُرائیاں کہ انفرادی احسان کے سلسلہ میں بیان کی گئیں یا کی جاتی ہیں اُسی قسم کی یا دوسری قسم کی بُرائیاں اجتماعی احسان میں بھی کی جا سکتی ہیں۔ مگر حقیقت میں نہ یہ انفرادی احسان کی بُرائیاں ہیں اور نہ وہ اجتماعی احسان کی، بلکہ اُس کے غلط استعمال کی بُرائیاں ہیں جن سے بچنا اور پرہیز کرنا دونوں صورتوں میں واجب اور ضروری ہے۔

فضیلت کی اقسام یہ ایک حقیقتِ ثابتہ ہے کہ فضائل و اخلاق کے درمیان درجات و مراتب ہیں اس لئے یہ معلوم رہنا چاہیئے کہ بعض فضائل، اپنے سے زیادہ حاوی اور وسیع فضائل کے اندر مدغم ہو سکتے ہیں، مثلاً امانت "انصاف" کے مفہوم میں داخل ہے، یا قناعت "عفت" کے مفہوم میں ——— اور بعض دو یا دو سے زیادہ مل کر فضائل بنتے ہیں، مثلاً "احتیاط" عفت اور حکمت کا نتیجہ ہے، تو اب اس مقام پر پہنچ کر یہ سوال خود بخود سامنے آجاتا ہے کہ وہ بنیادی فضائل کیا ہیں جو دوسرے فضائل و اخلاق کے لئے اساس بنتے ہیں اور "اصولِ اخلاق" کہلاتے ہیں۔

سقراط کہتا ہے: فضیلت "علم" کے علاوہ کسی دوسری شئے کا نام نہیں ہے اور جس جگہ بھی "فضیلت" کا مظاہرہ نظر آئے اس کی تہ میں ایک ہی حقیقت کارفرما نظر آئے اور وہ "صحیح علم" ہے۔

سقراط کا یہ نظریہ دو نتیجے پیدا کرتا ہے۔

(۱) کوئی عملِ خیر اس وقت تک وجود پذیر نہیں ہو سکتا جب تک انسان خیر کا علم نہ رکھتا ہو اور جو عمل بھی خیر کے علم بغیر صادر ہوتا ہے وہ نہ فضیلت کہلانے کا مستحق ہے اور نہ خیر کہے جانے کا پس عمل خیر اور فضیلت کے لئے ازبس ضروری ہے کہ اس کی نہاد "علم" ہی پر قایم ہو اور اس ہی سے پھوٹ کر نکلے۔

(۲) انسان پر اگر حقیقی علم کے ذریعہ منکشف ہو جائے کہ یہ "خیر" ہے اور یہ "شر" تو اس میں کوئی شبہ نہیں کہ یہ علم صحیح انسان کو خیر پر آمادہ کرے گا اور شر سے احتراز کی ہدایت کریگا ورنہ تو وہ "انسان" کہے جانے کا مستحق ہی نہیں ہے جو "علم" حاصل ہونے کے بعد خیر کی جانب راغب نہ ہو شر سے محفوظ رہنے کی سعی نہ کرے اس لئے سقراط کا یہ دعویٰ ہے کہ تمام رذائل جہل

ونادانی" سے پیدا ہوتے ہیں تو "بدکردار" و "بداخلاق" کا علاج یہ ہے کہ اُس کو بُرے اعمال کے بُرے نتائج سے آگاہ کیا جائے، اور بتایا جائے کہ ایسا کرنے سے ہمیشہ نتیجہ بد ہی پیدا ہوگا غرض انسان کو اعمالِ خیر کا عادی اور مصدرِ فضیلت بنانے کے لئے ضروری ہے کہ اُس کو نیک اعمال کے اچھے نتائج کی تعلیم دی جائے،

سقراط کے نظریہ کو معقول ثابت کرنے کے لئے اگر مسامحت کے ساتھ یہ کہہ دیا جائے کہ اُس کے نزدیک "نیک انسان" وہ ہے جو یہ جانتا ہو کہ اُس کے فرائض کیا ہیں؟ اور نیک حاکم وہ ہے جو یہ پہچانتا ہو کہ لوگوں کے ساتھ انصاف کرنے کا صحیح طریقہ کیا ہے (وغیرہ) تو بیجا نہ ہوگا۔

وہ یہ ثابت کرنے میں حق پر ہے کہ فضیلت کی بنیاد "معرفت" اور "علم" پر ہے اور کوئی شخص اُس وقت تک صاحبِ فضیلت نہیں ہو سکتا جبتک کہ وہ "خیر" کو نہ پہچانے، اور پہچان کر اُس کے کرنے کا "ارادہ" نہ کرے، اور جس شخص سے کوئی خیر کا کام بغیر اس علم کے صادر ہو کہ وہ خیر ہے تو وہ "صاحبِ فضیلت" نہیں ہو سکتا اگر اس عمل کے نتائج بہتر ہی کیوں نہ ہوں۔

لیکن اس دعویٰ میں سقراط نے ٹھوکر کھائی ہے کہ "علم و معرفت" ہی سب کچھ ہے اور حصولِ علم کے بعد اُس کے مطابق عمل کا صدور ضروری اور لازم ہے،" اس لئے کہ بسا اوقات خیر کو "خیر" جاننے کے باوجود انسان اس کو اختیار نہیں کرتا اور شر کو "شر" یقین کر لینے پر اس سے احتراز نہیں رکھتا تو اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ محض "خیر کا علم" عملِ خیر کا باعث نہیں بنتا بلکہ اُس کے ساتھ ایسے قوی اور مضبوط ارادہ کی بھی ضرورت ہے جو علم کے موافق "عمل" کے لئے ممد و معاون بنے۔

چنانچہ ارسطو نے سقراط کے اس نظریہ کی تردید کرتے ہوئے کہا ہے۔

سقراط کا یہ اعتقاد درست نہیں ہے کہ انسان سے جو گناہ سرزد ہوتا ہے اُس کا سبب یہ ہے کہ وہ موجودہ لذت، اور آنے والے اس سے کہیں زیادہ مصیبت و عذاب کے درمیان موازنہ و مقابلہ کرنے میں غلطی کر جاتا ہے اور اس لئے گناہ کا مرتکب ہوتا ہے اور نہ اس سبب سے گناہ پر آمادہ ہوتا ہے کہ وہ اشیاء کی طبیعتوں، اور خاصیتوں سے ناواقف ہوتا ہے۔ دراصل گناہ کے ارتکاب کا منشاء اس کے خلق کا فساد ہے جو اُس کو خیر پر شر کو ترجیح دینے کے لئے آمادہ کرتا رہتا ہے ہم عام طریقہ سے یہ دیکھتے ہیں کہ ایک بدکردار و بداخلاق اپنے فعلِ بد کی شناعت سے اچھی طرح واقف اور اُس کے رسواکن نتیجہ سے بخوبی آگاہ ہوتے ہوئے بھی اُس کا ارتکاب کرتا رہتا ہے اور ساتھ ہی دل میں افسوس و ندامت بھی چٹکیاں لیتے رہتے ہیں تاہم وہ باز نہیں رہتا درحقیقت اس کی عقل و خرد کی شکست کا باعث وہ "قوتِ فاعلہ" بنتی ہے جو اس فعلِ بد کا ارتکاب کراتی ہے۔

کیونکہ اگر وہ یہ گناہ اس لئے کر رہا ہے کہ اُس کو جہالت اور نادانی کی وجہ سے اُسکا گناہ ہونا معلوم نہیں ہے تو ایسی صورت میں وہ جوابدہ نہیں ہے۔

اس لئے فضیلت، اور علم، دونوں ایک حقیقت نہیں ہیں اور نہ دونوں کو مماثل و برابر کہا جا سکتا ہے کیونکہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ انسان ایک چیز کو جانتا ہے لیکن اُس کے مطابق عمل نہیں کرتا، پس اگر فضیلت ہی کا نام علم ہوتا تو انسان کے لئے صاحبِ فضیلت ہونے کے لئے اُس کا جان لینا ہی کافی ہوتا، اور اس اصول پر اخلاقی زندگی کا مدار محض فکر و نظر ہی پر منحصر ہو جاتا۔[1]

[1] مقدمہ کتاب الاخلاق ارسطو صفحہ ۴۹ — ۵۰ جزء ۱

ارسطو نے بھی سقراط کے اس نظریہ کا بہت مدلّل رد کیا ہے وہ کہتا ہے کہ۔

سقراط یا تو نادان ہے اور یا اُس نے اس بات کو فراموش کر دیا ہے کہ نفسِ انسانی نے صرف عقل ہی سے ترکیب نہیں پائی، اور یہ غلط خیال قائم کر لیا کہ انسان کے تمام اعمال عقل کے حکم ہی کے زیرِ فرمان ہیں، جس کا نتیجہ یہ ہو کہ جب عقل کسی عمل کی حقیقت کو جان لے تو فوراً صاحبِ عقل، صاحبِ فضیلت بن جائے۔

اس نے اس بات کو بھی بالکل بھلا دیا کہ بہت سے اعمالِ انسانی اُس کے رجحانات و میلانات کے زیرِ اثر بھی وجود پذیر ہوتے ہیں اور ایسے موقعہ پر عقل کی رہنمائی کے باوجود وہ خطاکاری میں مبتلا ہو جاتا ہے۔

بہرحال سقراط کی رائے میں فضیلت، "معرفت و علم" کے علاوہ اور کسی چیز کا نام نہیں ہے اور اگر تم چاہو تو اس کو "حکمت" بھی کہہ سکتے ہو، باقی شجاعت، عفت، عدل وغیرہ اس کی رائے میں مستقل فضیلت نہیں ہیں بلکہ ایک ہی فضیلت "معرفت و حکمت" کے مختلف مظاہر و مصادر ہیں۔

اس سے جدا افلاطون کا خیال یہ ہے کہ حقیقی فضیلت محض عملِ حق کا نام نہیں ہے اس لئے کہ کبھی باطل راہ سے بھی عملِ حق کا صدور ہو جایا کرتا ہے بلکہ حقیقی فضیلت اُس عملِ خیر کو کہتے ہیں جس کا صدور اس علم کے بعد ہو کہ یہ خیر اور حق ہے اور کیوں حق ہے؟ اسی بنیاد پر اس نے فضیلت کی دو قسمیں کی ہیں "فضیلتِ فلسفیہ" اور "فضیلتِ عادیہ"

فضیلتِ فلسفیہ، اُس عملِ خیر کا نام ہے جس کی نہاد عقل پر قائم ہو اور جس کا صدور فکر و نظر کے زیرِ اثر ہوا ہو۔

اور فضیلتِ عادیہ، اُس عملِ خیر کو کہتے ہیں جس کا مولد و منشاء پہلی فضیلت اہلِ علم

فلاسفہ اور خواص کے ساتھ مختص ہے اور دوسری صرف عوام اور متوسط درجہ کے لوگوں کے لئے ہے وہ نیک کام کرتے رہتے ہیں اور "خیر" کی علت معلوم ہوئے بغیر صرف اس لئے کرتے رہتے ہیں کہ نیک لوگ اس پر عمل پیرا ہیں۔

افلاطون کا کہنا ہے کہ فضیلت کی یہ قسم چیونٹی، شہد کی مکھی، اور ان جیسے دوسرے حیوانات تک میں بھی پائی جاتی ہے، کیونکہ وہ بہت سے مفید کام "ان کے مفید ہونے کے علم بغیر" انجام دیتے ہیں۔

وہ یہ بھی کہتا ہے

انسان کی قدرت سے یہ باہر ہے کہ وہ یک لخت فضیلت کے "بام ترقی" پر چڑھ جائے بلکہ قسم اوّل تک پہنچنے کے لئے اس کو دوسری قسم یعنی فضیلت عادیہ سے گذرنا پڑے گا اس کے بعد ترقی کرتے کرتے فضیلت فلسفیہ تک پہنچ سکے گا۔

افلاطون، اوّل تو اپنے اُستاذ سقراط کے نظریہ کا قائل تھا اور کہتا تھا کہ فضیلت صرف ایک ہی حقیقت علم ہے اور بس، بعد ازاں اس مسلک کو ترک کر کے تعدد فضیلت کا قائل ہوگیا چنانچہ اُس نے تصریح کی ہے۔

انسان کے لئے عقل، شہوت، وغیرہ متعدد قوی ہیں الخ

اور ہر ایک قوت کا ایک خاص عمل ہے، اور ہر قوت کے اعتدال سے فضیلت پیدا ہوتی ہے

اور یہ کہ، فضائل کے اصول چار ہیں: حکمت، شجاعت، عفت، عدل،

ارسطو نے بھی سقراط کے اس نظریہ کا بہت مدلل رد کیا ہے وہ کہتا ہے کہ۔

سقراط یا تو ناداں ہے اور یا اُس نے اس بات کو فراموش کر دیا ہے کہ نفس انسانی نے صرف عقل ہی سے ترکیب نہیں پائی، اور یہ غلط خیال قائم کر لیا کہ انسان کے تمام اعمال عقلی حکم ہی کے زیر فرمان ہیں، جس کا نتیجہ یہ ہو کہ جب عقل کسی عمل کی حقیقت کو جان لے تو فوراً صاحب عقل، صاحب فضیلت بن جائے۔

اس نے اس بات کو بھی بالکل بھلا دیا کہ بہت سے اعمال انسانی اُس کے رجحانات و میلانات کے زیر اثر بھی وجود پذیر ہوتے ہیں اور ایسے موقعہ پر عقل کی رہنمائی کے باوجود وہ خطا کاری میں مبتلا ہو جاتا ہے۔

بہر حال سقراط کی رائے میں فضیلت، "معرفت و علم" کے علاوہ اور کسی چیز کا نام نہیں ہے اور اگر تم چاہو تو اس کو "حکمت" بھی کہہ سکتے ہو، باقی شجاعت، عفت، عدل وغیرہ اس کی رائے میں مستقل فضیلت نہیں ہیں بلکہ ایک ہی فضیلت "معرفت و حکمت" کے مختلف مظاہر و مصادر ہیں۔

اس سے جدا افلاطون کا خیال یہ ہے کہ حقیقی فضیلت محض عمل حق کا نام نہیں ہے اس لئے کہ کبھی باطل راہ سے بھی عمل حق کا صدور ہو جایا کرتا ہے بلکہ حقیقی فضیلت اُس عمل خیر کو کہتے ہیں جس کا صدور اس علم کے بعد ہو کہ یہ خیر اور حق ہے اور کیوں حق ہے؟ اسی بنیاد پر اُس نے فضیلت کی دو قسمیں کی ہیں "فضیلت فلسفیہ" اور "فضیلت عادیہ"

فضیلت فلسفیہ، اُس عمل خیر کا نام ہے جس کی نہاد عقل پر قائم ہو اور جس کا صدور فکر و نظر کے زیر اثر ہوا ہو۔

اور فضیلت عادیہ، اُس عمل خیر کو کہتے ہیں جس کا مواد و منشاء پہلی فضیلت اہل علم

فلاسفہ اور خواص کے ساتھ مختص ہے اور دوسری صرف عوام اور متوسط درجہ کے لوگوں کے لئے ہے وہ نیک کام کرتے رہتے ہیں اور "خیر" کی علت معلوم ہوئے بغیر صرف اس لئے کرتے رہتے ہیں کہ نیک لوگ اس پر عمل پیرا ہیں۔

افلاطون کا کہنا ہے کہ فضیلت کی یہ قسم چیونٹی، شہد کی مکھی، اور ان جیسے دوسرے حیوانات تک میں بھی پائی جاتی ہے، کیونکہ وہ بہت سے مفید کام "ان کے مفید ہونے کے علم بغیر" انجام دیتے ہیں۔

وہ یہ بھی کہتا ہے

> انسان کی قدرت سے یہ باہر ہے کہ وہ یک لخت فضیلت کے "بام ترقی" پر چڑھ جائے بلکہ قسم اول تک پہنچنے کے لئے اس کو دوسری قسم یعنی فضیلت عادیہ سے گذرنا پڑے گا اس کے بعد ترقی کرتے کرتے فضیلت فلسفیہ تک پہنچ سکے گا۔

افلاطون، اول تو اپنے استاذ سقراط کے نظریہ کا قائل تھا اور کہتا تھا کہ فضیلت صرف ایک ہی حقیقت علم ہے اور بس، بعد ازاں اس مسلک کو ترک کر کے تعدد فضیلت کا قائل ہو گیا چنانچہ اس نے تصریح کی ہے۔

> انسان کے لئے عقل، شہوت، وغیرہ متعدد قوی ہیں الخ
>
> اور ہر ایک قوت کا ایک خاص عمل ہے، اور ہر قوت کے اعتدال سے فضیلت پیدا ہوتی ہے
>
> اور یہ کہ، فضائل کے اصول چار ہیں: حکمت، شجاعت، عفت، عدل،

اور انسان کے اندر تین قوتیں ہیں، قوت عاقلہ، اگر اس قوت میں اعتدال ہو تو اس سے حکمت وجود پاتی ہے اور قوت غضبیہ، اگر یہ معتدل ہو تو شجاعت کہلاتی ہے اور قوت شہوانیہ یا بہیمیہ، اس میں اگر اعتدال رونما ہو تو اس سے عفت بنتی ہے، اور اگر ان تینوں فضائل میں اعتدال پایا جائے تو ان سے "عدل" پیدا ہوتا ہے پس عدل کے ساتھ نفس انسانی کا اتصاف اس وقت ہوتا ہے جبکہ مذکورہ بالا تینوں فضائل اپنے مقررہ وظائف کو اعتدال کے ساتھ انجام دیں، اور ان ہر سہ قویٰ میں سے ہر ایک قوت دوسری قوت کے ساتھ تعاون واشتراک کرے اور ایک دوسرے کی بنیاد بنے ——————

مگر یہ تقسیم بھی تنقید سے پاک نہیں ہے، اس لئے کہ "حکمت" اگر اُس وسیع معنی میں مستعمل ہو جس کا یہ لفظ مقتضی ہے تو پھر یہ معنی تمام فضائل پر حاوی ہو جائیں گے، اور اس طرح تنہا "حکمت" ہی سب فضائل کی اساس قرار پا جائے گی خواہ وہ شجاعت ہو، یا عفت عدل ہو یا کوئی اور فضیلت۔

فلاطون کی اس تصریح کے مقابلہ میں ارسطو کا مذہب یہ ہے کہ تمام فضائل کی جامع یا ان کی اساس "خواہشاتِ نفس کا عقل کے زیر فرمان ہونا" ہے۔ یا یوں کہئے کہ خواہشات کی باگ کو عقل کے ہاتھوں میں سپرد کر دینے کا نام "جامع فضیلت" ہے۔

اس قول کے مطابق فضیلت دو عناصر سے ترکیب پاتی ہے ایک "عقل" دوسرا "شہوت" اور اس لئے ضروری ہے کہ "شہوت" پر ضبط کو نگراں بنایا جائے اور شہوت پر محیط کر دیا جائے تاکہ "فضیلت" وجود پذیر ہو سکے۔

اس سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ راہبوں اور بعض خشک زاہدوں کا یہ خیال کہ

"فطری رجانات وخواہشات کا قلع قمع کر دینا سب سے بڑی فضیلت ہے" قطعاً غلط اور بے راہ روی ہے، اس لیے کہ وہ اس راہ کو اختیار کرتے وقت یہ بالکل فراموش کر دیتے، یا واقعی اس حقیقت سے ناآشنا ہوتے ہیں کہ انسان کے لئے خواہشات کا وجود ایک اساسی اور بنیادی چیز ہے، اور خدائے تعالیٰ کے قوانینِ قدرت کے عطایا میں سے ایک عطیہ ہے۔ لہٰذا اُس کا استیصال، اور بیخ و بن سے اُس کا خاتمہ، انسانی فطرت وطبیعت کے لئے مہلک اور سخت مضرت رساں ہے اور اجزاءِ طبیعت کے ایک اہم جزو کو تباہ و برباد کر دینا ہے بلکہ اُن کا قلع قمع "دراصل فضیلت" ہی کا مٹا دینا ہے کیونکہ ——— جیسا کہ ہم ابھی بیان کر چکے ہیں ——— فضیلت، نفس کی اُن خواہشات یا رجحانات کا نام ہے جن کا ضبط و احاطہ "عقل" کے ہاتھوں میں رہتا ہے۔

پس خواہشات وشہوات کے متعلق "افراط وتفریط" دونوں راہوں سے بچنا چاہئیے۔ اس لئے کہ ایک جانب کا مطالبہ ہے کہ ان کا قلع قمع اور استیصال ضروری ہے اور دوسری جانب کا تقاضہ ہے کہ اُن کی باگوں کو بالکل ڈھیلا چھوڑ دیا جائے، اور عقل کی نگرانی اور ضبط کو اُس پر سے ہٹا لیا جائے۔

ان دونوں کے خلاف اعتدال کی راہ "کہ جس کا نام فضیلت ہے" یہ ہے کہ اُن کا قلع قمع نہ کیا جائے بلکہ اُن پر عقل کے غلبہ اور ضبط کو قائم کیا جائے اور برقرار رکھا جائے یعنی خواہشات وشہوات کو عقل کے زیر اثر مقتضائے قدرت کے مطابق چلایا جائے۔

ارسطو نے اس قول کو دراصل اپنے مشہور نظریہ "نظریۂ اوساط" کے تحت میں لانے کی سعی کی ہے، وہ یہ کہ ہر ایک فضیلت دو رذائل "افراط وتفریط" کی درمیانی شے کا نام ہے پس "شجاعت"، تہور اور بزدلی کی "کرم"، اسراف اور بخل کی، اور "عفت" فجور

اور خمودگی کی درمیانی صفات ہیں۔

اگر چہ یہ صحیح ہے کہ بعض ایسے فضائل بھی ہیں جن کی دونوں جانب کے رذائل کا نام لغت میں بیان نہیں کیا گیا اور نہ اُن کے مستقل نام رکھے گئے تاہم اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ در حقیقت ہر فضیلت کے دونوں جانب دو رذائل موجود نہیں ہیں۔

البتہ یہ فیصلہ ہو کہ درمیانی نقطہ کی پہچان کیا ہے؟ اور یہ کہ اس کا فیصلہ کون کرے کہ یہ حالت اعتدال کی حالت ہے یا افراط و تفریط کی؟ یہ آسان بات نہیں ہے بلکہ نہایت مشکل ہے جیسا کہ یہ معلوم کرنا سخت دشوار ہے کہ وہ حقیقی نقطہ کس جگہ ہے جو ایک خط کو دو حصوں پر تقسیم کر رہا ہے؟

ارسطو کا بھی یہ مقصد نہیں ہے کہ اس کے درپے ہوا جائے، اور نہ اُس نے اس مقصد کے حصول کے لئے کوئی قاعدہ وضع کیا ہے، بلکہ وہ کہتا ہے کہ اس کو ہر شخص کے اپنے ظرف اور ماحول کے حالات پر چھوڑ دیا جائے، اس لئے کہ یہ واقعہ ہے کہ جو شے ایک انسان کے حق میں کرم کہلاتی ہے وہ دوسرے کے حق میں اسراف یا بخل سمجھی جاتی ہے بلکہ خود ایک انسان ہی کے لئے بعض حالات میں اعتدال کہلاتی ہے تو بعض دوسرے حالات کے پیشِ نظر اعتدال کی بجائے افراط یا تفریط بن جاتی ہے۔

ارسطو نے اس نظریہ کو اپنی کتاب میں اچھی طرح واضح کیا ہے اور فضائل کی تفصیل کو اسی اصول پر پھیلایا ہے جو قابلِ مراجعت ہے۔ ارسطو کے اس نظریہ کو ابن مسکویہ نے "کتاب الاخلاق" میں اور بعض دوسرے فلاسفۂ عرب نے بھی لیا ہے، اور اسی نظریہ پر انھوں نے "فضیلت" کے مسائل کی بنیاد قائم کی ہے۔ مگر اس نظریہ پر حسبِ ذیل اعتراضات بھی کئے جاتے ہیں۔

(۱) ارسطو کے نظریۂ اوساط میں "وسط" کے معنی "منتصف" ٹھیک درمیانی حصہ

کے معلوم ہوتے ہیں اور یہ معنی فضیلت میں کسی طرح نہیں بنتے، اس لئے کہ ہمیشہ فضیلت ٹھیک ٹھیک دو رذائل کے درمیانی نقطہ پر ہی قائم نہیں ہوتی، یعنی ہمیشہ یہ نہیں ہوتا کہ ایک "فضیلت" کی نسبت دو رذائل کے درمیان بالکل مساوی اور ایسے نقطہ پر قائم ہو کہ حقیقی طور پر اس سے دونوں جانب میں برابر کا فاصلہ بن سکے، مثلاً "شجاعت"، "تہور"[1]، اور "جبن"[2] کے درمیان ایک صفت ہے لیکن وہ "تہور" سے قریب اور "جبن" سے بہت بعید ہے، اسی طرح "کرم" اسراف سے قریب اور بخل سے بہت دور ہے۔

لہذا اس معنی کے اعتبار سے نظریہ "وسط" صحیح نہیں ہے۔

(۲) بہت سے ایسے فضائل بھی ہیں جن کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ رذائل کے درمیان ہیں مثلاً "صدق"، اور "عدل"، کہ یہ کسی "رذائل" کے درمیان نہیں ہیں بلکہ یہاں صدق کے مقابلہ میں صرف کذب اور عدل کے مقابلہ میں صرف ظلم ہی پائے جاتے ہیں اور ابن مسکویہ کا یہ کہنا کہ عدل "ظلم"[3] اور "انظلام"[4] کے درمیان ایک صفت کا نام ہے تو یہ محض لفظوں کا ہیر پھیر ہے، اور خواہ مخواہ ارسطو کے کلام کو صحیح ثابت کرنے کی سعی ورنہ حقیقتاً انظلام صرف "ظلم کے اثر" کا نام ہے اور اس سے علیحدہ کوئی صفت نہیں ہے۔

(۳) ہمارے پاس کوئی ایسا صحیح اور مضبوط پیمانہ نہیں ہے جو "اوسط" کی صحیح اور مکمل پیمائش کر سکے اور ہم صحیح نتیجہ پر پہنچ جائیں۔

تقسیم فضائل میں دورِ حاضر کے علماءِ اخلاق نے ایک دوسرا طریقہ اختیار کیا ہے، وہ کہتے ہیں

---

[1] تہور۔ بے جا جرأت [2] جبن۔ نامردی [3] ظلم۔ بے محل کام [4] انظلام۔ بے محل کام کا اثر

فضائل کی تین قسمیں ہیں، فضائل شخصیہ، فضائل اجتماعیہ، فضائل دینیہ،
پہلی قسم (۱) ضبطِ نفس (۲) تہذیبِ نفس، کو شامل ہے۔ پس اگر لذائذ میں انہماک سے ضبطِ نفس ہے تو "عفت" ہے اور اگر خود کو ہمیشہ کے لئے رنج و مصائب میں ڈال دینے، یا رنج و مصائب سے دہشت و خوف نہ کھانے پر ضبط ہے تو "شجاعت" ہے۔ اور تہذیبِ نفس "یعنی نفس کو عقل کے زیرِ فرمان عمل کرنے پر ترغیب" ہے تو اس کا نام "حکمت" ہے اور فضائل اجتماعیہ، میں اگر انسانی حقوق کیلئے کما حقہ ادا فرض ہے تو اس کو "عادل" کہتے ہیں، اور اگر حقوقِ انسانی کے ادا فرض سے زیادہ کوئی شے ہے تو وہ "احسان" ہے اور فضائل دینیہ میں وہ تمام امور شامل ہیں جن کے ساتھ اپنے خالق و مالک کی رضا کیلئے متصف ہونا ضروری ہے۔

مگر اس پر بھی اعتراض کیا گیا ہے وہ یہ کہ

انسان کی اجتماعی زندگی اُس کی شخصی حیات سے جدا کوئی شے نہیں ہے اس لیے کہ جو شے بھی کسی ایک پر اثر انداز ہوگی ضروری ہے کہ دوسرے پر بھی اس کا اثر پڑے تب نا ممکن ہے کہ انسان کے یہ فضائل شخصیہ اس طرح پائے جائیں کہ ان کا کوئی تعلق جماعت سے نہ ہو، یا ایسے رذائل موجود ہوں جو اجتماعیت پر اثر انداز نہ ہوتے ہوں پس عفت، شجاعت، جبن، اور دوسرے نیک و بد اخلاق یقیناً اپنے پیچھے اجتماعی نتائج رکھتے ہیں، اور اسی طرح فضائل اجتماعیہ، مثلاً احسان اور عدل، اول شخص اور فرد کی ذات سے نکلتے، اور پھر اجتماعی اثرات ڈالتے ہیں۔

اس اعتراض کا جواب اس طرح دیا جا سکتا ہے کہ فضائل شخصیہ اُن فضائل کا

نام ہے جو فرد و شخص کی زندگی کو منظم کرتے، اور اُس کے قویٰ اور ملکات میں ترقی، اور اعتدال پیدا کرتے ہیں اور فضائل اجتماعیہ اُن فضائل کو کہتے ہیں جو فرد و شخص کو اُسکے گرد و پیش انسانوں کے ساتھ ایک لڑی میں پروتے اور اُن سب کے حالات کو اجتماعی حیثیت میں ترقی کی راہ پر لگاتے ہیں۔

البتہ یہ تسلیم کرنا پڑیگا کہ فضائل کی یہ دونوں قسمیں ایک دوسرے پر موقوف، اور آپس میں لازم و ملزوم ہیں۔ پس اگر فضائلِ شخصیہ فنا ہو جائیں تو پھر اجتماعی حیات کے لئے بھی خیر کا حصول ناممکن ہو جائے گا اور جماعتی نشوونما اور جماعتی حقوق کی ادا، کے لئے راہ مسدود ہو جائیگی اور اگر اجتماعی فضائل مٹ جائیں تو اشخاص و افراد کے اخلاق بھی بد سے بدتر ہو جائیں گے، اور کسی فرد کے لئے بھی یہ گنجائش نہ رہے گی کہ وہ اپنے نفس کو ترقی کے اعلیٰ درجہ تک پہنچا سکے تاہم مذکورہ بالا دونوں قسموں میں باہمی امتیاز ممکن اور آسان ہے، اور ایک قسم کا دوسری قسم پر موقوف ہونا اُن کے دو قسم ہونے کو مضر اور خلل انداز نہیں ہے۔ الحاصل کوئی بھی صورت اختیار کی جائے یہ ممکن نہیں ہے کہ ہم فضائل کے تمام اقسام کا احاطہ اور حصر کر سکیں، یا ان کی تمام تفصیلات سے عہدہ برآ ہو سکیں پھر بھی یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ بعض اہم فضائل کو تشریح و تفصیل کے ساتھ بیان کر دیں۔

فضیلتِ صدق

صدق: انسان، اگر اپنے اعتقاد اور یقین کے مطابق کوئی خبر سنائے تو اس کو "صدق" کہتے ہیں۔ "علمِ اخلاق" میں خبر سنانے کے لئے صرف قول و گفتار ہی مخصوص نہیں ہے بلکہ قول کے علاوہ عمل و کردار سے بھی تعلق ہے مثلاً ہاتھ سے اشارہ کرنا یا سر کی حرکت سے کسی شے کے متعلق اطلاع دینا نیز بعض حالات میں سکوت اور خاموشی سے بھی تعلق ہو جاتا ہے مثلاً کارِ بد کو خفیہ طور پر کرتے ہوئے کسی بزرگ کا موقعہ پر پہنچ جانا اور بدکردار کا اُس کے خوفِ ملامت سے خاموشی کی ایسی سطح بنا لینا گویا وہ کارِ بد کا قطعاً مرتکب نہیں ہوا تو اس حالت میں اس کا سکوت، خاموشی نہیں ہے بلکہ "اقدامِ کذب" ہے اس لئے کہ یہ صورتِ حال واقعہ کے بھی غیر مطابق ہے اور اُس کے یقین و اعتقاد کے بھی۔ اسی طرح وہ مبالغہ بھی "کذب" میں داخل ہو جاتا ہے جو حقیقتِ حال پر یکسر پردہ ڈال دے اور نفسِ حقیقت کسی طرح سمجھ میں نہ آسکے مثلاً کسی چھوٹی یا بڑی چیز کے صغر یا کبر کو اس مبالغہ کے ساتھ بیان کرنا کہ سامع کے ذہن میں اُس کی اصل حقیقت کسی طرح نہ آسکے، نیز یہ بھی کذب میں شامل ہے کہ کسی معاملہ کو بیان کرتے ہوئے بعض ایسے اہم پہلوؤں کو قصداً حذف کر دیا جائے کہ اگر وہ بھی بیان میں آجائے تو معاملہ کی نوعیت دوسری ہی طرح کی ہو جائے۔

سچائی کی تو صرف ایک ہی راہ ہے اور وہ یہ کہ انسان، حق کہے، اور ہمیشہ حق ہی سے وابستہ رہے اور حق کے علاوہ کبھی دوسری بات کا ارادہ نہ کرے۔

"صدق"، بنیادی اور اہم فضیلت ہے اور مذہب اور فلسفہ دونوں نے اس

کی اہمیت کو یکساں تسلیم کیا ہے۔ کیونکہ وہ بہت سے فضائل کا سرچشمہ اور کریمانہ اخلاق کا منشأ و مولد ہے۔ یوں تو صدق کو ہر شخص ہی "خُلقِ حسن" تسلیم کرتا ہے تاہم فلسفیانہ نقطۂ نگاہ سے اس کو اسلئے برتری حاصل ہے کہ یہ ایک جماعتی فضیلت ہے اور اس کے بغیر کسی جماعت کی خیر و صلاح ناممکن ہے، کون نہیں جانتا کہ جماعتی بقاء باہم افہام و تفہیم پر موقوف ہے کہ اس کے بغیر تعاون و اشتراک۔ اور جماعتی زندگی میں ہم آہنگی محال ہے چنانچہ "لغت" کا موجد بھی افہام و تفہیم ہے اور افہام و تفہیم کا مطلب یہ ہے کہ انسان کا قلب جن حقائق سے معمور ہے اُن کو دوسروں تک حقیقت کے مطابق پہنچا دے اور اسی اظہارِ حقیقت کا دوسرا نام "صدق" ہے مثلاً چھوٹے چھوٹے جماعتی سلسلے ———— کنبہ یا مدرسہ ———— اس کیلئے روشن شہادت ہیں کہ یہ صدق کے بغیر کبھی خیر و صلاح نہیں پا سکتے بلکہ چل ہی نہیں سکتے اس لئے کہ اگر طلبہ گفتگو میں جھوٹ بولنے لگیں اور اساتذہ تعلیم کے موقعہ پر کذب بیانی اختیار کرلیں تو مدرسہ اُسی وقت ختم اور فنا کے نذر ہو جائے گا اور اسی طرح کنبہ کا حال بھی سمجھ لینا چاہئیے، پس جبکہ جھوٹ بولنے کی عادت سے کسی چھوٹی سے چھوٹی جماعت کا بقاء بھی ناممکن ہے تو اس سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ جس جماعت کے نظام میں جس قدر بھی جھوٹ شامل ہوگا اسی قدر اُس جماعت میں خیر و فلاح مفقود اور مضرت و نقصان رونما رہے گا۔ پس اگر جھوٹ کے مقابلے میں سچائی غالب رہی تو خرابی اور نقصان کے ساتھ اُس جماعت کی بقاء کی شکل نکل آئے گی ورنہ تو کذب اُس کا بیڑا غرق کر دے گا۔

سچائی کی ضرورت کے لئے یہی دلیل کافی ہے کہ سُننے یا پڑھنے سے جو اکثر معلومات ہم کو حاصل ہوتی ہیں اُن کی بُنیاد سچائی پر ہے، اور اسی پر انسان اپنے معاملات و تصرفات

میں صبح سے شام تک اعتماد اور بھروسہ کرتا ہے سو اگر وہ جھوٹے ثابت ہوں تو جس قدر کام اُن پر مبنی تھے وہ سب باطل اور برباد جائیں، کیونکہ ذاتی علم سے تو بہت تھوڑی چیزیں ہم کو حاصل ہوتی ہیں اور وہ وہی ہیں جو ہم اپنے ذاتی تجربہ سے حاصل کرتے ہیں، اور یہ کسی طرح بھی انسانی زندگی کے معاملات میں کافی و افی نہیں ہوسکتیں، اور لامحالہ سُننے اور پڑھنے ہی پر بیشتر معاملات کا انحصار رہتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ "صدق" کو فضائل کی بنیادوں میں اہم بنیاد شمار کیا گیا اسی طرح کذب کے نقصانات عظیمہ میں سے ایک یہی نقصان کیا کم ہے کہ ایک جھوٹ بہت سے جھوٹ پیدا کر دیتا ہے، اسلئے کہ جب کوئی شخص کذب بیانی کی جرأت کرتا ہے تو گویا وہ بے وجود شئے کو بناتا اور واقعہ کے خلاف حقیقت کو وجود پذیر کرنے کی سعی کرتا ہے اور پھر اس پریشانی میں مبتلا رہتا ہے کہ مختلف جھوٹ بول کر کسی طرح اس خود ساختہ اور گڑھی ہوئی بات کو واقعہ کے مطابق ثابت کر دوں۔

انسان اگر اپنی اس عادت میں مبتلا رہتا ہے تو لوگ اُس پر اعتماد کرنا، اور اُس کی تصدیق کرنا چھوڑ دیتے ہیں حتیٰ کہ اگر کسی وقت وہ سچ بھی بولتا ہے تب بھی اُس کی بات کو باور نہیں کیا جاتا، ارسطو سے کسی نے دریافت کیا کہ جھوٹ بولنے کی مضرت کیا ہے؟ تو اُس نے جواب دیا۔

یہ کہ اگر تو سچ بھی بولے تو کوئی شخص تیری بات کو باور نہ کرے گا۔

اور یہ ظاہر ہے کہ اس دنیا میں ہر ایک انسان "خواہ وہ تاجر ہو یا طبیب، مدرس ہو یا پیشہ ور" اس کا محتاج ہے کہ لوگ اس پر بھروسہ کریں، کیونکہ جو شخص بھی اس سے محروم ہے وہ بہت بڑی نعمت سے محروم ہے۔

جھوٹا انسان جس طرح دوسروں پر جھوٹ تراشتا ہے اکثر خود اپنے نفس پر بھی جھوٹ بولتا ہے مثلاً ایک شخص عائدشدہ فرض کی ادا میں کوتاہی کرتا ہے اور پھر ملامتِ نفس سے بچنے کے لئے اپنے نفس کو جھوٹا اطمینان دلاتا ہے کہ اس نے کما حقہ ادا فرض کر دیا ہے، یا اسی طرح بارہا یہ دیکھا گیا ہے کہ ایک شخص اپنے نفس کو مطمئن کرنے کے لئے طرح طرح کے عذر اور حیلے تراشتا، اپنی سستی، کجروی، بے رحمی، یا بزدلی کو چھپانے کے لئے نفس کو دھوکا دیتا، اور ان پر کذب کے پردے ڈالتا رہتا ہے اور اس طرح نفس کو حق سے روگردانی کے لئے ہموار کرتا ہے۔

جھوٹ کی یہ خصلت آہستہ آہستہ جب "عادت" بن جاتی ہے تو انسان کو اس درجہ پر پہنچا کر چھوڑتی ہے کہ پھر اس کو حق و باطل اور صدق و کذب کے درمیان فرق کرنے کی طاقت بھی باقی نہیں رہتی۔

درحقیقت اس کی مثال اس شخص کی سی ہے جو ایک مدت تک تاریکی میں بیٹھا رہا اور پھر اچانک روشنی میں آیا تو اس کی آنکھ فوراً روشنی اور تاریکی میں فرق کرنے سے معذور رہتی ہے اور اس کے سامنے تاریکی ہی رہتی ہے۔

غرض "صدق" بیش بہا نعمت ہے اور کذب بدترین لعنت ہے

دروغ کی اگرچہ بہت سی اقسام ہیں لیکن ان میں سے بعض کے نام اور عنوان مستقل تجویز کئے گئے ہیں۔

قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم — رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے

الصدق ینجی والکذب یھلک — کہ سچ نجات کا باعث ہے اور جھوٹ ہلاکت تک پہنچاتا ہے۔

نفاق انسان کے دل میں جو کچھ ہے اگر وہ اُس کے خلاف ظاہر کرے تو اس کا نام نفاق ہے۔ اہل عرب نے اُس کو "نافقاء" سے بنایا ہے، اور یہ "گوہ" کے سوراخوں میں سے اُس سوراخ کو کہتے ہیں جو وہ اس لئے پوشیدہ بناتی ہے کہ آڑے وقت نکلنے اور جان بچانے کے لئے موقع میسر رہے، اس لئے منافق ایسے شخص کو کہا جاتا ہے جو ایمان کو ظاہر کرے اور کفر کو دل میں باقی رکھے گویا حقیقت (ایمان) سے باہر آنے کے لئے ایک سوراخ (کفر) کو کھلا رکھے یہ اعتقادی کذب ہے اور اسی قبیل سے اُس شخص کا حال ہے جو دوستی ظاہر کرتا اور دل میں دشمنی کو چھپائے ہوتا ہے اور یہ عملی جھوٹ ہے۔

بہرحال جو شخص حقیقت کے خلاف کسی امر کو ظاہر کرے تو وہ منافق اور قابل نفرت وملامت ہے۔

تملق انسان، نفع اور فائدہ کی اُمید میں ایک شخص کو خوش کرنے کے لئے اپنے اعتقاد کے خلاف اُس کی تعریف کرے تو اس کا نام "تملق" (چاپلوسی) ہے۔

نفاق اور تملق کی ضد "صراحت" (صاف دلی واظہار حقیقت) ہے یعنی مخالف وموافق کے ساتھ دل سے گفتگو کرنا اور دل کی بات کو سچائی کے ساتھ ادا کر دینا دراصل یہ لفظ عرب کے محاورہ سے ماخوذ ہے جب "دودھ" خالص ہو اور اس میں جھاگ بھی باقی نہیں تو اس وقت "لبن صریح" بولتے ہیں۔

بہرحال صریح اور صاف دل وہی شخص ہے جو کھوٹ اور دھوکہ سے پاک اور جس کے ظاہر وباطن کے درمیان مطابقت ہو۔

لوگوں کو "صراحت" (صاف دلی) کے معنی میں کبھی مغالطہ بھی ہو جاتا ہے اور وہ یہ سمجھتے ہیں کہ "صاف دلی" کے معنی یہ ہیں کہ انسان کو ہر سچی بات ہر ایک انسان سے

کہہ دینی چاہئے حالانکہ یہ غلط ہے، اس لئے کہ بعض حالات میں کہنے کے مقابلہ میں خاموشی ہی بہتر ہوتی ہے۔ اصل یہ ہے کہ ضروری نہیں ہے کہ ہر ایک سچی بات کہی جائے لیکن یہ ضروری ہے کہ جو کچھ بھی کہا جائے وہ حقیقت ہو نفاق نہ ہو۔

یہ کوئی صاف دلی یا صاف گوئی نہیں ہے کہ بلا ضرورت لوگوں کے احساسات کو مجروح کیا جائے اور اُن کے شعور کو تکلیف پہنچائی جائے، یا یہ کہ طبیب اپنے زیرِ معالجہ مریضوں کے ایسے امراض کو اُن پر ظاہر کرے جن کے ظاہر کرنے سے اُن مریضوں کی زندگی پر بُرا اثر پڑتا ہو

اسی طرح "صاف گوئی" اس کا نام بھی نہیں ہے کہ انسان اپنے اعمال و کردار پر فخر کرتا پھرے یا اپنے نجی کا بھید یا اپنے گھر، اپنے پڑوس، اور اپنے دوستوں کے بھید کو ظاہر کرے کیونکہ ایسے شخص کے ماسوا جو راز سننے کا حق رکھتا ہو ہرگز کسی پر اپنا راز ظاہر نہیں کرنا چاہئے بلکہ صاف دلی و صاف گوئی (صراحت) اس کا نام ہے کہ جب کبھی بھی کوئی بات زبان سے نکالو وہ "حق" اور "سچ" کے علاوہ اور کچھ نہ ہو۔

غرض اس سلسلہ میں اصول یہ ہے کہ ضروری نہیں ہے کہ ہر ایک سچی بات کہی جائے لیکن یہ ضروری ہے کہ جو کچھ بھی کہا جائے صاف اور حق ہو نفاق اور کذب نہ ہو۔

خُلفِ وعدہ بدترین جھوٹ میں سے ایک جھوٹ "خُلفِ وعد" (وعدہ خلافی) ہے یعنی اگر کوئی شخص کسی سے وعدہ کرے اور نیت یہ ہو کہ پورا نہ کرے گا، تو یہ بھی "جھوٹ" ہے اور اگر پورا کرنے کا تو ارادہ تھا مگر بعد میں بغیر کسی معقول عذر کے، یا ایسے واقعی عذر کے باوجود جس پر غالب آکر وعدہ پورا کیا جا سکتا تھا، اُس نے وعدہ کو پورا نہ کیا تو یہ بھی جھوٹ میں ہی شامل ہوگا کیونکہ وعدہ خلافی میں وعدہ کئے گئے انسان کو خواہ مخواہ نقصان پہنچانا ہے مثلاً اُس کے وقت کی بربادی یا غلط توقعات کا وجود،

وعدہ اصل میں "قرض" ہے لہذا جس طرح اداء قرض ضروری ہے اسی طرح وفاء وعدہ بھی فرض اور ضروری ہے۔ اسی لئے ہمیشہ وعدہ میں میانہ روی کا خیال رکھنا چاہئیے اور انسان کو اسی حدتک وعدہ کرنا چاہئیے جس کو وہ پورا کر سکے یا جس کے پورا کرنے کیلئے اسمیں عزم و ارادہ کی طاقت موجود ہو

انسان کو ہرگز یہ جائز نہیں کہ وہ کسی حال میں بھی اپنے اوپر جھوٹ کا دروازہ وا کرے بلکہ تمام کردار و گفتار میں سچ کو اپنے لئے فرض سمجھنا چاہئیے۔

الکریم اذا وعد وفا — کریم النفس جب وعدہ کرتا ہے پورا کرتا ہے

ہمیں اس سے انکار نہیں ہے کہ ہر عمل و قول میں سچائی کا التزام سخت مشقت و تکلیف کا باعث ہے، اور اس کے لئے بلاشبہ ریاضتِ نفس، قوتِ برداشت، صبر اور بہادری کی بہت زیادہ ضرورت ہے، اس لئے کہ انسان کو بعض مرتبہ روزمرہ کی زندگی میں ایسے نازک مواقع آتے ہیں کہ اس کی کوتاہ نظری باور کراتی ہے کہ ان مواقع میں جھوٹ بولنا ہی مفید ہے اور اس کے علاوہ کوئی چارۂ کار نہیں ہے حالانکہ اس کا فیصلہ صحیح نہیں ہوتا اور وہ جھوٹ کو درست سمجھنے میں سخت غلطی کا مرتکب ہوتا ہے۔

انسان ایسے مواقع پر کس طرح کذب بیانی کے لئے دلائل لاتا ہے حسب ذیل مثالیں اس کے لئے قابلِ غور ہیں۔

(۱) ایک مبتدی نے فنِ شعر کی تعلیم حاصل کرنی شروع کی اور ایک ایسا قصیدہ لکھ کر پیش کیا جو ہمارے نزدیک اچھا نہیں ہے، تو اب ہمارا رویہ کیا ہونا چاہئیے؟ یہ کہ سچ بولیں اور صاف صاف کہہ دیں کہ یہ قصیدہ عمدہ نہیں ہے، معانی کے اعتبار سے کمزور ہے، بے جا تکلف اور کمزور بندش رکھتا ہے۔ اور ایسا کہہ کر اس کو رنجیدہ اور مضمحل کر دیں اور نتیجہ یہ نکلے کہ وہ شعر کہنا چھوڑ دے، حالانکہ اگر اس کی حوصلہ افزائی کیجاتی تو وہ بعد میں بہترین شاعر بن جاتا

یا یہ مناسب ہے کہ ہم جھوٹ بولیں اور اُس سے کہیں کہ یہ قصیدہ بہت عمدہ ہے بحیثیت بندش اور شوکتِ الفاظ کا حامل ہے تاکہ اُس کو خوشی حاصل ہو اور حوصلہ مندی کے ساتھ اُس میں لگا رہے، اور آخر کار اس سلسلہ کی بلندی حاصل کرے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس موقعہ پر جھوٹ سے بچنا چاہئے۔ پس اگر ہم شعر کے فن سے نا آشنا ہیں اور اُس پر حکم لگانے سے قاصر تو اس طرح سچ کہہ دینا مناسب ہے۔

"میں اس فن میں وہ درجہ نہیں رکھتا کہ تم مجھ سے اس پر کوئی حکم حاصل کرو"

اور اگر اس فن کے حسن و قبح سے آشنا ہیں تو ہمارا فرض ہے کہ قصیدہ کے جو اشعار واقعی اچھے ہوں اُن کی تعریف، اور جو نقد و پرکھ کے قابل ہوں اُن پر نرمی اور شیریں کلامی کے ساتھ تنقید کی جائے، تاکہ نقائص سے بچانے کے لئے اُس کی راہنمائی بھی ہو جائے اور دل شکنی حوصلہ شکنی کا بھی باعث نہ بنے۔

کیونکہ یہ ایسا "سچ" ہوگا جس سے کوئی تکلیف نہیں پہنچ سکتی اور اُس کیلئے وہ فائدہ ہے جو صرف جھوٹ میں نہیں ہو سکتا، دل کو اگر تکلیف ہو سکتی ہے تو کسی شئے کو بالکل حقیر کر دینے سے ہو سکتی ہے یا ایسے "سچ" سے ہو سکتی ہے جو درشتی اور سخت کلامی سے ادا کیا جائے لیکن ایک طالب حقیقت کیلئے "مہذب تنقید" جھوٹی ملمع سازی کے مقابلہ میں بہت زیادہ مرغوب شئے ہے۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قل الحق ولو کان مُرًّا — ہمیشہ سچ کہو اگرچہ وہ تلخ ہی کیوں نہ ہو

(۲) جنگ میں توریہ۔ جنگ کے موقعوں پر اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ایک قوم دوسری قوم پر حملہ کرنے کے وقت اپنے طرزِ عمل سے مقابل فریق کو یہ یقین دلاتی ہے کہ وہ اس جانب سے حملہ کا

ارادہ کر رہا ہے حالانکہ اس کا ارادہ دوسری جانب سے حملہ کا ہے، یا ایک جانب سے اس طرح حملہ کرتا ہے کہ مقابل اس کے دفاع میں منہمک ہو جائے اور حقیقتِ حال سے بے بہرہ رہے اور یہ دوسری جانب سے اچانک سخت حملہ کر دے " جو اس کا اصل محاذِ جنگ ہے" تو کیا ایسی صورت میں ہم کو یہ چاہئے کہ " سچ " کو ہاتھ سے نہ جانے دیں اور اس طرح جو کامیابی حاصل ہونے والی ہے اُس کو ضائع اور برباد کر ڈالیں، حالانکہ یہ مشہور مقولہ ہے کہ

الحرب خدعۃ " لڑائی دھوکا ہے

سو اس کا جواب یہ ہے کہ جنگ میں یہ طرزِ عمل دراصل جھوٹ نہیں ہے اس لئے کہ اعلانِ جنگ سے ایک قوم دوسری قوم پر یہ واضح کر دیتی ہے کہ اب ہمارے تمہارے درمیان سمجھوتہ اور گفتگو کا موقعہ نہیں رہا۔ اور جب باہمی سمجھوتہ اور افہام و تفہیم کا معاملہ ہی نہ رہا تو پھر جھوٹ کیسا؟ کیونکہ اعلانِ جنگ کے تو یہی معنی ہیں کہ جس قدر ہم میں طاقت ہے ہم دشمن پر حملہ کئے بغیر نہ رہیں اور وہ تمام طریقے اختیار کریں جو عدل و نصفت سے متجاوز نہ ہوں، اس کی مثال اُس شخص کی سی ہے جو دوسرے سے یہ کہے کہ " میں تجھے ایک جھوٹا قصہ سناؤں گا " اور پھر وہ اُسکو سناوے تو یہ جھوٹ نہیں کہلائے گا اس لئے کہ قصہ گو اپنی اس خبر میں اعتقاد کے خلاف نہیں کہہ رہا ہے اب اگر سُننے والا اس کے باوجود اس قصے کو صحیح سمجھنے لگے تو قصور سمجھنے والے کا ہے کہنے والے کا نہیں ہے۔

(۳) ان دونوں صورتوں سے زیادہ تیسری صورت نازک ہے جو کہ اکثر پیش آتی ہے اور وہ یہ کہ ایک عورت کے ایک لڑکا ہے جو مثلاً " سل " میں مبتلا ہے اور وہ اسکی تیمارداری اور خبر گیری میں مصروف ہے " اور اُس سے پہلے اُس کا ایک لڑکا اسی مرض " سل " میں بیمار ہو کر مر چکا ہے " وہ طبیب سے سوال کرتی ہے کیا اس کو " سل " ہے؟ اور سائنٹفک

پریشان ہے اور کپکپا رہی ہے کہ کہیں طبیب "ہاں" نہ کہہ دے۔

تو اب طبیب کا کیا فرض ہے، یہ کہ جھوٹ بولے اور کہہ دے کہ "نزلہ زکام ہے" تاکہ اس کی قوت لوٹ آئے، اور وہ اپنے بچہ کی خبر گیری کے قابل ہو سکے جس کو ماں کی خبر گیری کی سخت حاجت ہے۔ یا سچ کہہ دے اور انجام یہ نکلے کہ اُس کی قوت جاتی رہے اور مریض پر بھی اس قدر ناامیدی کا بوجھ پڑ جائے کہ وہ جان سے ہی جاتا رہے، تو اگر کوئی کوتاہ بین اس سانحہ کو سُنے اور حالت پر غور کرے تو وہ فوراً یہ حکم لگا دیگا کہ ایسے وقت میں جھوٹ بولنا فرض ہے لیکن اگر وسعت نظر سے کام لیا جائے تو اقرار کرنا پڑتا ہے کہ کبھی ایسا ہوگا کہ طبیب کے "دروغ مصلحت آمیز" کے بعد لڑکا صحت یاب ہو جائے گا اور اُس کی والدہ کے دل میں یہ بیٹھ جائے گا کہ لڑکے کو اگرچہ "سل" تھی مگر طبیب نے میری خاطر سے نزلہ بتا دیا تھا۔

اب اگر کسی وقت اُس لڑکے کو "نزلہ" ہو گیا اور طبیب نے سچ کہتے ہوئے سختی کے ساتھ یہ یاد کرانے کی کوشش کی کہ لڑکے کو واقعی "سل" نہیں ہے بلکہ "نزلہ" ہے تب بھی اُس عورت کو طبیب کے قول کا اعتبار نہ ہوگا اور وہ یہی سمجھتی رہے گی کہ لڑکے کو "سل" ہے مگر طبیب میری تسکین کے لئے نزلہ بتا رہا ہے نیز اگر وہ مریض کی بجائے تیمار دار کو اصل حقیقت سے آگاہ نہ کرے تو نتیجہ یہ نکلے گا کہ تیمار دار مریض کی تیمار داری اس طرح نہ کر سکے گا جو ایک سل کے مریض کے لئے از بس ضروری ہے۔

اور اگر لوگوں کو معلوم ہو جائے کہ اطبا نے اپنا یہی طریق کار بنا لیا ہے تو ان کی نجات از امراض پر سے اعتماد ہی جاتا رہے گا۔

تو یہ ایسا جھوٹ ہے جو "لغت" کے بتائے ہوئے معانی کو ہی مہمل کر دیتا ہے اور لوگوں کے درمیان اعتماد اور بھروسہ اٹھا دیتا ہے" اس لئے انسان کے لئے از بس

ضروری ہے کہ وہ کسی شے پر حکم لگانے سے پہلے وسعتِ نظر کے ساتھ یہ دیکھ لے کہ اس کی وجہ سے مستقبل قریب یا بعید میں کس قدر نقصان اور مضرت کا اندیشہ ہے ؟

پس طبیب کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ اصل حقیقت ظاہر کرنے کے لئے تعبیر میں جو الفاظ بہتر ہوں استعمال کرے۔ اور مریض، اور اس کے کنبہ کے لئے " اپنی تشخیص کے اندازہ کے مطابق " اُمید و توقع کا دروازہ کھلا رکھے، لیکن حق اور سچ کو کسی طرح ہاتھ سے نہ دے مثلاً یوں کہے۔ آثار اگرچہ ایسے پائے جاتے ہیں تاہم خطرہ اور خوف کی حالت نہیں ہے دوا اور احتیاط لازم ہے۔

اس کے علاوہ اگر سچائی بعض افراد کے لئے پیام موت بھی ثابت ہوتی ہو اور جھوٹ ان کی نجات کا باعث بنتا ہو ——— اگرچہ ہم اپنی روزمرّہ کی زندگی میں ان ہر دو امور سے قطعاً واقف نہیں ہیں ——— تو راہِ صداقت، معانی لغت کی حفاظت، اور انسانوں کے باہمی وثوق و اعتماد کی خاطر کیوں نہ ہم ان تھوڑی سی جانوں کو قربان کر دیں۔ اور جب کہ "سلطنت" کی خاطر ہزاروں کی قربانی درست سمجھی جاتی ہے تو کیا چند نفوس کو حفاظتِ حق کی راہ میں بھینٹ چڑھا دینا، اور اسی طرح ایک محدود نقصان برداشت کر لینا نا درست ہو سکتا ہے ؟

لہٰذا اس بارہ میں اختلاف کو ہرگز جگہ نہ دینی چاہیئے، اور ہم کو خود پر لازم کر لینا چاہیئے کہ ہر حالت میں اور ہر موقعہ پر "سچ" کے علاوہ دوسری کوئی راہ اختیار نہ کریں گے۔

شجاعت

شجاعت | ضرورت اور حاجت کے وقت مصائب و خطرات کا ثبات قدمی کیساتھ مقابلہ "شجاعت" کہلاتا ہے، اور بعض لوگوں نے جو یہ سمجھ لیا ہے کہ شجاعت بے قید "بے خوفی" کا نام ہے تو یہ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ جو شخص مرد آخر بیں اور نتائج پر حق نگاہ ہو اگر وہ مستقبل میں ان نتائج کے پیش آنے سے خائف ہے مگر سامنے آجانے پر ثابت قدمی کے ساتھ اُن کو انگیز کرتا اور اُن کا مقابلہ کرتا ہے تو بلا شبہ وہ "شجاع" ہے۔

غرض جب تک بھی کوئی شخص توقع اور محل کے حسب حال باہمت کارگزار ثابت ہو وہ "مرد شجیع" ہے۔

پس وہ مرد عاقل جو خطرہ دیکھ کر پریشان اور غیر مطمئن نظر آتا ہے مگر نتیجہ میں نفس پر قابو پاکر ادائے فرض کے مناسب جان کر بے خوفی کے ساتھ خطرہ میں کود پڑتا ہے وہ بھی "بہادر" اور "فضیلت شجاعت" کا حامل ہے اور جو انجام پر نظر رکھ کر اور عقل و دانش کو راہنما بنا کر یہ فیصلہ کرتا ہے کہ اس وقت خطرہ سے بچنا ہی بہتر طریق کار ہے اور خود کو خطرہ سے محفوظ رکھتا ہے تو وہ بھی یقیناً "شجاع" ہے۔ اسی طرح سالار لشکر کا جنگ کے اصول پر پسپا ہونا یا لشکر کو خطرہ میں ڈال دینا دونوں طریق کار حسب موقعہ و محل "شجاعت" ہیں نہ کہ خوف و بزدلی یا بیجا تہور البتہ اُس نے اگر موقع اور محل کی مناسب راہ کو چھوڑ دیا یعنی جس جگہ اُس کو قرار کرنا چاہیے تھا وہاں فرار کیا، یا جس جگہ مقابلہ کرنا چاہیے تھا وہاں سے بھاگ نکلا تو ان سب صورتوں میں وہ شخص "نامرد" اور "بزدل" کہلائے گا اور ہرگز شجاع کہلانے کا مستحق نہیں سمجھا جائے گا۔

بہر حال شجاعت، نہ اقدام و جوش پر موقوف ہے اور نہ خوف و عدم خوف پر بلکہ اس کا مدار "ضبطِ نفس" اور "موقعہ کے مناسب عمل" پر ہے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم :-

لیس الشدید بالصرعة انما	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا
الشدید الذی یملك نفسه	کہ کشتی میں کسی کو پچھاڑ دینا اصل بہادری
عند الغضب	نہیں ہے بلکہ بہادر وہ ہے جو غضب وغصہ کے وقت ضبطِ نفس کا ثبوت دے۔

تو یہ کوئی خوبی کی بات نہیں ہے کہ انسان ہر قسم کے خوف سے بے پرواہ ہو کر بالکل ہی بیباک بن جائے بلکہ بعض صورتوں میں خوف ہی "فضیلت" بن جاتا ہے اور بے باکی "رذیلہ" سمجھی جاتی ہے مثلاً سیاسی اہم اعلان یا کسی امرِ عظیم پر اقدام سے قبل حزم و احتیاط کا خوف کی شکل میں نمودار ہو جانا اس لئے مفید ہے کہ اس طرح مسئلہ کی اصل حقیقت تک پہنچنے اور طبیعت کو اُدھر متوجہ کرنے میں آسانی ہو جائیگی اور اسکی ذاتی رائے پسِ پشت پڑ جائے گی۔

اور یہ بھی "فضیلت" ہی میں شمار ہے کہ معاملہ کے بروئے کار لانے میں وہ اس لئے تامل کرے کہ معاملہ کے مقابلہ میں اُس کی ہتک اور تحقیر زیادہ وزنی ہے اس لئے اگر انسان ایسے موقعہ پر اپنی ہتک عزت و ناموس کے متعلق خوف زدہ ہو اور یہ بے باکی اور بے خوفی ہرگز شجاعت اور فضیلت نہیں بن سکتی۔ کہ بے جھجک شراب خانہ میں شراب پینے پہنچ جائے اور شارع عام پر بے دھڑک جوا کھیلنے لگے، بلکہ شعور دماغی کا فتور سمجھا جاتا ہے۔

درحقیقت قابلِ مذمت بزدلی یا ذلیل قسم کا خوف یہ ہے کہ انسان اعتدال سے گذر کر پستی کی جانب چلا جائے یا خوف دلانے والی شے کے متعلق دل میں ہول بیٹھ جائے، مثلاً ہر ایک انسان کاٹ کھانے والے کتے کے حملہ یا برقی تار کے مہیب شعلوں میں جھلس جاتے

یا موٹر اور ریل سے کچل جانے، یا گھر میں آگ لگ جانے، یا کسی مصیبت میں پھنس جانے کے لئے، ہمیشہ نشانہ ہے اور اسی لئے وہ ان چیزوں سے خوف کھاتا ہے تو یہ بزدلی نہیں ہے یہ خوف اگر "دہشت" کی صورت اختیار کرلے، اور ان ہلاکتوں میں پڑجانے کے تصور سے دل ڈوبنے لگے حتیٰ کہ فرض اور ڈیوٹی سے بھی جی چرا جائے تو یہ سرتاسر بزدلی اور نامردی ہے۔

ایسا شخص ڈوب جانے کے خوف سے ہرگز کشتی پر سوار نہ ہوگا، اور اگر وطن میں کوئی کام میسر نہ بھی ہو تب بھی موت کے ڈر سے سفر تک نہ کرے گا، لیکن بہادر اس قسم کے بُرے احتمالات کی پرواہ نہیں کرتا اور ثبات قدمی کے ساتھ اپنے ادائے فرض میں مصروف رہتا ہے اور اگر یہ مصائب پیش آجائیں تو اُس کا دل خوف سے اُڑنے نہیں لگتا، بلکہ وہ ان پر صبر کرتا ہے اور اولوالعزمی کے ساتھ اُن کو برداشت کرتا ہے، اور اگر وہ بیمار ہوجاتا ہے تو وہم کی وجہ سے وہ اپنے مرض کو بڑھنے نہیں دیتا، اور اگر اُس پر کوئی مصیبت آجائے تو وہ بہادری کے ساتھ اُس کا مقابلہ کرتا اور سخت سے سخت مصیبت کو بھی خفیف سمجھنے لگتا ہے،

الحاصل بہادر اُس نڈر بیباک کو نہیں کہتے جو ایسی چیزوں سے بھی نہ ڈرتا ہو جن سے ڈرنا چاہیئے، اور نہ اُس بزدل کو کہتے ہیں جو ان چیزوں سے بھی خوف کھاتا ہو جن سے خوف نہ کھانا چاہیئے یا اس قدر خوف زدہ ہوجائے کہ "فرض" اور "ڈیوٹی" کو بھی چھوڑ بیٹھے۔

نیز بہادری صرف جنگ کے میدانوں میں موجود رہنے، اور ہتھیاروں کو کام میں لانے کا ہی نام نہیں ہے بلکہ اکثر روز مرہ کے امور میں بھی ایسے مواقع موجود ہیں جن میں میدانِ جنگ کی بہادری کے مقابلہ میں کم شجاعت کا مظاہرہ نہیں ہوتا، مثلاً فائر بریگیڈ کے عمال، اطباء، کان کن، سمندری ماہی گیر، جہازوں کے کپتان، ملی و وطنی رضا کار، یہ اور ان جیسے دوسرے خدامِ خلق۔ "بہادر" اور "شجاع" ہی کی فہرست میں داخل ہیں، جو فوجی سپاہیوں کی طرح خطرات کو انگیز کرتے

اور مصائب و شدائد کا صبر و سکون کے ساتھ مقابلہ کرتے ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ سب سے بڑی بہادری مصیبت اور سختی کے وقت دل کا اطمینان اور حاضر حواسی ہے، اس لئے بہادر وہ ہے کہ جب اُس پر سخت وقت آئے تو اپنے اطمینان اور بیداری حواس کو نہ کھو بیٹھے، بلکہ قابلیت اور ثبات قلبی سے اُس کا مقابلہ کرے، اور ذہنی بیداری اور مطمئن عقل کے ساتھ اُس کو انجام دے۔

ایک شخص دیکھتا ہے کہ اُس کے مکان میں آگ لگ رہی ہے، یا چور اُس کے گھر میں گھسے ہوئے ہیں، یا ریل سے ایک آدمی عنقریب کٹ جانے والا ہے، یا کشتی عنقریب ڈوب جانے والی ہے، سو اگر ان حالات میں اُسکی عقل گم ہوگئی، اُسکے حواس مختل ہو گئے، اُس کی قوت صوابدید جاتی رہی، آنکھیں حیران رہ گئیں، اور وہ یہ نہ سمجھ سکا کہ کیا کرے؟ تو وہ شخص "نامرد" اور "بزدل" ہے اور اگر وہ اپنے نفس پر قابو یافتہ، اور مطمئن قلب رہا اور اُن امور میں بہتر طریق کار کو عمل میں لایا تو یہ شخص بلاشبہ بہادر اور "شجاع" ہے۔

عبدالملک بن مروان کی ایک حکایت اس سلسلہ میں بہت مشہور ہے۔

ایک دن اُس کے پاس ابن زیاد کے قتل، اور اُس کے لشکر کی شکست کی اطلاع پہنچی، اور یہ بھی معلوم ہوا کہ حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ نے فلسطین پر قبضہ کر لیا، اور دمشق نے بھی اُس کے خلاف بغاوت کر دی۔ اور روم کا بادشاہ بھی شام کی طرف روانہ ہو گیا ہے

ان تمام وحشتناک اطلاعات کے باوجود نہ اُس کا دل پریشان ہوا اور نہ اُس کے حواس پر اثر پڑا، اور اُس پورے دن میں وہ مطمئن قلب، اور خوش چہرہ پایا گیا، پھر روم کے بادشاہ کو تو ادائے خراج میں مشغول کر لیا، اور فلسطین پر لشکر بھیجکر دوبارہ قبضہ کر لیا، اور خود دمشق پہنچکر اپنے مخالفین کو شکست دے دی۔

شجاعتِ ادبیہ "جسمانی شجاعت" اگرچہ بہت اہمیت رکھتی ہے تاہم اس دور میں جبکہ تمدن معراج ترقی پر ہے شجاعت کے ایک اور معنی بھی پیدا ہو گئے ہیں جس کا نام "شجاعتِ ادبیہ" ہے۔

اگر کسی شخص سے لوگ بدظن ہیں اور اُس کو جھوٹی تہمتوں کا نشانہ بنائے ہوئے ہیں یا اُس کی راست گوئی اُس پر عوام و خواص کے غیظ و غضب کا طوفان لائے ہوئے ہے یا اُس کی حق مقال حکام کے غیظ و عناد کا باعث بنی ہوئی ہے اور ان تمام صورتوں میں ملامت کرنے والوں سے بے خوف ہو کر اگر اپنی اُس رائے کو جس کے حق ہونے کا اُس کو یقین ہے علانیہ ظاہر کرے اور اس راہ میں تمام مصائب و آلام سے دو چار ہونے کے باوجود تحمل، صبر اور برداشت کے ساتھ اعلانِ حق پر قائم رہے تو اس بے خوفی اور شجاعت کا نام "شجاعتِ ادبیہ" ہے۔

ایک مردِ بہادر کا فرض ہے کہ اگر اس کی رائے علمائِ عصر، عامۃ الناس، حاکم و بادشاہ یا لیڈر قوم کے خلاف ہو تو پیش آمدہ مصائب اور ہولناک تکالیف سے چشم پوشی اور اُن کو نظر انداز کرتے ہوئے اپنی رائے کو علانیہ طور پر ظاہر کر دے اور جب تک اس کو دلائل کی روشنی میں اپنی رائے کے بطلان پر یقین نہ ہو جائے کسی بھی خوف سے مرعوب ہو کر اس کو ترک نہ کرے۔

مگر یہ بھی ضروری ہے کہ جس بات کو حق سمجھتا ہے اُس کو مہذب اور عمدہ طریق پر واضح کرے اور اگر اس کے باوجود بھی لوگ حق کی تلخی سے تلخ کام ہوں تو پرواہ نہ کرے اور اگر اپنی رائے کی غلطی اور خطا کا یقین ہو جائے تو اس کا فرض ہے کہ فوراً اس سے رجوع کرے اور غلط رائے کو ترک کر دے خواہ اس رجوع اور ترک میں اس کو سخت سے سخت تکالیف ہی کیوں نہ برداشت کرنی پڑیں اور وقت کی مصلحت رجوع کو غیر مناسب ہی کیوں نہ سمجھتی ہو۔

ایسے بہادر انسانوں سے دنیا کی تاریخ بھری پڑی ہے جنہوں نے "قولِ حق" اور "نصرتِ حق" کی خاطر اپنی جان اور اپنے مال سب کو قربان کر دیا ہے اور "سچائی کے عشق" کا

اور اُس کی فریفتگی میں ہر قسم کے مصائب و تکالیف کو برداشت کیا اور طرح طرح کے عذاب کی تلخیوں کو شہد کے گھونٹ کی طرح پیا ہے اسلئے کہ انکو حق اور سچائی اپنی جان و آبرو سے زیادہ عزیز تھے

اس جماعت میں سب سے پہلا اور سب سے اونچا مقام انبیاء و مرسلین (علیہم السلام) کا ہے اور اس کے بعد "شہدا" اور "علماء کاملین" کا ہے

اُن کو امر حق کے سلسلہ میں سخت سے سخت تکالیف دی گئیں، اور اُنھوں نے ان کو نہایت صبر و استقامت کے ساتھ برداشت کیا، اور حمایت حق اور مخلوق کی بہتری کے لئے اپنی جان و مال تک کو تج دیا۔

نبی اکرم محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ واقعہ مشہور ہے کہ جب اُن کے چچا ابو طالب نے قریش کی قاتلانہ دھمکیوں سے تنگ آکر آپ کو نصیحت کی کہ لوگوں کو اپنی دعوت و تبلیغ کا پیغام نہ سناؤ تو آپ نے ارشاد فرمایا۔

اے چچا بخدا اگر وہ (مشرکین) میرے داہنے ہاتھ پر سورج اور بائیں ہاتھ پر چاند بھی رکھ دیں اور یہ چاہیں کہ میں اس (تبلیغ) کو چھوڑ دوں تو جب تک "حق تعالیٰ اسکو غالب نہ کردے یا میں اس "تبلیغ حق" میں جاں بحق نہ ہو جاؤں، ہرگز اس کو نہیں چھوڑ سکتا۔

حمایت حق و صداقت کی راہ میں انبیاء (علیہم السلام) اور شہداء و صالحین (رحمہم اللہ) کے علاوہ دنیا کی جن مشہور شخصیتوں نے مقام بلند حاصل کیا اُن جانباز بہادروں کی صف میں یونان کا مشہور حکیم اور فلسفی سقراط بھی ہے اُس نے "اَتھینا" (پایہ تخت یونان) کے نوجوانوں کو اپنی تحقیقات علمی سے سیراب کیا۔ اور اُن کی عقلوں میں روشنی پیدا کرنے اور ان کے اخلاق کے بہتر بنانے میں بہت زیادہ جد و جہد کی مگر جب اُس کی عمر ستر سال ہوئی تو اُس پر تہمت لگائی گئی کہ وہ یونان کے معبودوں سے انکار اور نوجوانوں کو گمراہ کرتا ہے۔ اس لئے "اَتھینا"

کی عدالت نے اُس کی موت کا فیصلہ کردیا اور ۳۹۹ ق م میں اُس کو زہر کا پیالہ پینا پڑا،
اُس کے اختیار میں تھا کہ وہ آپ کو بچالیتا، اور یہ اقرار کرلیتا کہ آئندہ وہ اپنی تعلیم کو جاری نہ رکھے گا، مگر اُس نے "قول حق" اور "سچی بات" پر اصرار کیا، اور اپنی جان کو تعلیم حق پر نثار کر دیا۔

عرب کی تاریخ میں بھی اس کی بہت مثالیں ملیں گی، مثلاً مشہور فلسفی اور حکیم ابن رشد (متوفی ۵۹۵ھ) فلسفہ کے انہماک کی بدولت معتوب و مقہور قرار دیا گیا، اور اسکی وجہ سے اول "قید" بھگتی اور پھر جلاوطن ہوا، مگر ان میں سے کوئی ایک مصیبت بھی اُسکو اپنے عزم سے نہ ہٹا سکی۔
علوم دینیہ کے مشہور امام "احمد بن حنبلؒ" متوفی ۲۴۱ھ نے خلق قرآن کے مسئلہ میں عباسی خلیفہ "مامون" کے ہاتھوں کس قدر اذیتیں برداشت کیں؟ مامون روز و شب میں متعدد بار تازہ دم جلادوں سے کوڑے لگواتا، قید و بند میں مبتلا رکھتا، اور اپنے گمان کے مطابق ہر طرح ذلیل کرتا تھا، مگر اُس "مرد مجاہد" نے کلمۂ حق کو نہ چھوڑا، اور اُس کی سربلندی کے لئے پائے استقامت کو مضبوط رکھا۔ اور قتل کا حکم پانے کے باوجود اُس کوہ استقامت نے قطعاً لغزش نہ کھائی اور اس ثبات قدمی کی بدولت آخر کار فائز المرام ہوئے۔
امام مالکؒ، امام اعظم نعمان بن ثابتؒ کے مصائب کی داستان بھی کچھ کم عبرت انگیز نہیں ہے مگر صبر و عزیمت کا وہ قانون جو ایسے ہی "ارباب حق" کا حصہ ہے ان کی زندگی کا نصب العین رہا اور ان کے آخری سانس اسی کو اپنا حرز جان بنائے رہے۔

اسی طرح متاخرین میں امام نسائیؒ، امام بخاریؒ، امام الحرمینؒ، اور بعد میں سید احمد بریلویؒ اور شاہ اسمٰعیلؒ جیسے علماء حق نے اسی اعلان حق کے لئے سخت سے سخت اور جانگسل تکالیف برداشت کیں اور اس ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کا دل و جان سے امتثال کر کے خلف

کے لئے نمونۂ حسنہ دے گئے۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم	رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد
افضل الجہاد من قال کلمۃ حق	فرمایا کہ سب سے لبند جہاد اس شخص کا ہے
عند سلطان جائر	جس نے ظالم بادشاہ کے سامنے کلمۂ حق کہا

اور مشہور فقیہ و محدث "ابن تیمیہ" (متوفی ۷۲۸ھ) نے جب علماءِ زمانہ کے خلاف بعض مسائل اجتہادیہ میں اپنی رائے کا اعلان کیا تو علماءِ عصر نے بادشاہ سے اُن کی برائی کی اور بادشاہ نے اُن کو جیل میں بھیجدیا، مگر وہ "جیل" میں بھی تصانیفِ کتب میں مشغول رہے اور اپنے مذہب کی تائید، اور مخالف علماء کے دلائل کی تردید میں کتابیں لکھتے رہے اور جن مسائل کو حق سمجھتے تھے اُن میں سلطان، علماءِ عصر، اور عوام، کی مخالفت کی مطلق پرواہ نہ کی۔

اور عہدِ متوسط، اور عہدِ آخر میں بھی اگر علماء میں سے ایک جماعت ایسی نہ ہوتی جو احقاقِ حق کے لئے برابر جان ومال کی قربانی کرتی رہی تو آج "علم کی روشنی" اور "تمدن کی فراوانی" جس طرح نظر آرہی ہے ہرگز نظر نہ آتی،

مثلاً گلیلو اٹلی کا ایک مشہور منجم عالم ہے (۱۵۶۴-۱۶۴۲م) اُس نے جب "دوربین" ایجاد کی اور اُس کے ذریعہ سے یہ معلوم کیا کہ حرکت کرنے والے صرف چند ستارے ہیں، اور یہ کہ چاند میں زمین کی طرح پہاڑ بھی ہیں اور میدان بھی، اور اُس نے سورج میں دھبے دریافت کئے اور بطلیموس کی تعلیم کے خلاف کہ زمین ساکن اور کائنات کا مرکز ہے اس نظریہ کا اعلان کیا کہ زمین سورج کے گرد گھوم رہی ہے تو ان دعودں پر پادریوں نے اُس کی مخالفت کی، اور اُس کے خلاف ناراضی کا ایک طوفان برپا کردیا، اور اُس کو مجبور کیا کہ وہ اس تعلیم سے باز آجائے، مگر وہ حق کے اس اعلان سے باز نہ رہ سکا، اور آخرکار گرفتار ہوا اور جیل میں ڈالدیا گیا

اور اُن تعلیمات کی بدولت ،، جو آج ہر مدرسہ میں طلبہ حاصل کر رہے ہیں ،، اُس نے سخت سے سخت مصائب برداشت کیئے۔

اور اٹلی کا مشہور فلسفی کامپانلا (۱۵۶۸ - ۱۶۳۹ ء) اپنی جدید تعلیمات کی بدولت بعض پادریوں اور حکام کا مورد عتاب اور موجب غیظ و غضب بنا، کیونکہ وہ کہتا تھا۔

ہم یہ قدرت رکھتے ہیں کہ ہمارے گرد وپیش جو اشیاء ہیں جیسے درخت، پھول، پہاڑ نہریں، وغیرہ ان سے ہم اپنی علمی قابلیت کو " ارسطو کی طرح کے قدیم فلاسفہ کی تعلیم کے مقابلہ میں ،، زیادہ بڑھائیں۔

اور اُس کا یہ بھی نظریہ تھا

موجودہ نظام "جو کہ پبلک اور جمہور پر استبداد کے ذریعہ قائم ہے ،، اس سے بہتر ایک اور نظام حکومت ہے جس کا پبلک میں نافذ ہونا ضروری ہے

ان اقوال کی بدولت اُس کو قید میں ڈالا گیا، اور وہاں سخت اذیتیں پہنچائی گئیں، اور ستائیس سال قید خانہ ہی میں محبوس رکھا گیا، اور پھر نجات ملی۔

انیسویں صدی کے مرد حق "شیخ الہند" نے موجودہ دور انقلاب کی بنیاد کلمۂ حق ہی پر رکھی اور برٹش حکومت کے انتہائی مظالم، اور مالٹا کی طویل اسارت و قید تنہائی نے کسی طرح اُس ہستی کو اس اعلان حق سے باز نہ رکھا " کہ جنگ عظیم میں برطانیہ کا ساتھ دینا اور ترکوں کے خلاف ہتھیار اُٹھانا سب سے بڑا گناہ ہے اور اپنے وطن کی غلامی کو مضبوط کرنے، اور اسلامی ممالک کو غلام بنانے کے لئے گمراہ کن اقدام ہے "

بہر حال ہمارا فرض ہے کہ ہم حق پر ڈٹ جائیں، اُس کا اعلان کریں، اُس کی مخالفت کی مقاومت پر ثابت قدم رہیں اور اُس کے ایسے عاشق و لگیر ہو جائیں کہ اس راہ میں

ہر قسم کی تکالیف و مصائب سہنے اور جان تک قربان کر دینے میں دریغ نہ کریں اور اس طرح اپنے ذکر کو "نیک یادگار" بنا جائیں۔

"شجاعت ادبیہ" کی ایک نوع یہ بھی ہے کہ انسان، دوسروں کی بھلائی اور خیر خواہی کی خاطر اپنی لذت و راحت کو تیج دے اور اس راہ میں ہر قسم کے رنج والم اور دکھ درد کو سہے مثلاً کسی قوم میں اگر کوئی اخلاقی مرض پیدا ہو جائے تو یہ اُس سے تکلیف محسوس کرے اور ایک طبیب کی حیثیت میں ان مریضوں پر رحم کھاتے ہوئے پیدا شدہ اخلاقی مرض کا علاج شروع کر دے اور اپنی زندگی کی خدمات کو اس کے لئے وقف کر دے تو بلاشبہ یہ "شجاع" ہے اور "فضیلت شجاعت" کا عامل۔

اُس کا فرض ہے کہ اوّل اس مرض اور مرض کے اسباب کی چھان بین کرے اور پھر اس کی اصلاح کے لئے قدم اُٹھائے اور تمام رکاوٹوں کو دور کر کے مرد بہادر کی طرح اپنے فرض کو انجام دے۔

مثلاً وہ دیکھتا ہے کہ قوم کے نو عمر بچے دس سال ہی کی عمر میں کم سے کم اُجرت پر زیادہ سے زیادہ وقت میں اور گندہ مقامات پر مصروف محنت ہیں اور سرمایہ دار اور کارفرما اصحاب نہ اُن پر رحم کھاتے اور نہ شفقت برتتے ہیں اور آخر کار وہ اُسی ضعف اور جہالت میں جوان ہو جاتے اور اپنے سے نیچے طبقہ کے لوگوں پر اُسی قسم کی سختیاں کرنے کے عادی بن جاتے ہیں جس طرح اُن پر سختیاں کی جاتی رہی ہیں۔

یا وہ بازاری لوگوں کی اولاد کو دیکھتا ہے کہ وہ اس حالت میں نشوونما پاتے ہیں کہ نہ انھیں علم نصیب، نہ صحیح عمل کی توفیق، اور انجام کار وہ جرائم پیشہ ہو جاتے اور امن عامہ کے لئے مضرت رساں، اور خدا کی زمین پر فساد انگیزی کے علمبردار بن جاتے ہیں۔

یا مفلس مزدوروں کو دیکھنا ہے کہ وہ طرح طرح کی جسمانی اذیتیں اور کلفتیں جھیل رہے ہیں، وہ محنت زیادہ اُٹھاتے اور حاصلات کم پاتے ہیں ان کو کام ملنے میں بھی سخت مزاحمتوں کا سامنا ہوتا ہے اور مجبور ہو کر سخت سے سخت گرفت کو بھی برداشت کرتے ہیں، ایسے ناصاف مکانوں میں رہتے ہیں جو صحت کیلئے مضرت رساں اور بسا اوقات متوسط طبقہ کے مکانوں کے اعتبار سے گراں کرایہ رکھتے ہیں۔ اکثر ان کو کھانے کی اشیاء اور روشنی کی قیمت بھی مالداروں سے زیادہ گراں پڑتی ہے اس لئے کہ وہ مجبوراً ایسے وقت میں قلیل مقدار میں خریدتے ہیں جبکہ اجناس یا اشیاء بہت کم مقدار میں رہ جاتی ہیں اُن میں امراض، اور اموات کی کثرت رہتی ہے، اور وہ اگر کام سے بیٹھ رہتے ہیں تو زندگی اجیرن ہو جاتی ہے اس لئے کہ کام کے زمانہ میں وہ اتنی زیادہ اُجرت نہیں پاتے کہ جس میں سے وہ روزانہ معاشی ضروریات کے بعد کچھ پس انداز کر سکیں، اُن کے مکانوں اور محلوں کی گندگی کی وجہ سے دم گھٹنے لگتا اور اُن کا تندرست رہنا سخت دشوار ہو جاتا ہے نیز امراض کی کثرت کے باوجود بیشتر اُن کا سارا کنبہ ایک ہی کوٹھری میں رہنے پر مجبور ہوتا ہے اور جب اولاد پیدا ہوتی ہے تو وہ اپنے گرد و پیش گلا گھونٹنے والی فضا، شراب، بدمستی و بد خلقی، سوال و غربت اور جھوٹ، کو پاتے ہیں جو اُن کے آباو اجداد کی بدحالی، اور فقر کا ثمرہ ہوتا ہے۔ لہٰذا وہ بھی اس زندگی کو اپنے اختیار سے نہیں بلکہ جبر و قہر سے قبول کر لیتے ہیں۔

پس جس شخص نے یہ سب کچھ دیکھا یا اسی قسم کے اور اجتماعی امراض کو پایا، اور اُس نے اپنی زندگی کو اُس کے علاج میں لگا دیا، اور قومی مصالح پر اپنی مصالح کو قربان کر دیا، اور اس راہ میں جو سختیاں پیش آئیں اُن کو سہہ گیا، اور جن مصائب نے اُس کا مقابلہ کیا وہ اُن پر غالب آ گیا تو وہ اُس سپاہی سے جو جنگ کی آگ کے شعلوں میں کھڑا ہوا ہے" زیادہ بہادر اور شجاع ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ دین اور قوم کی صحیح اور حقیقی خدمت کا خلاصہ دوسروں کی خیر خواہی

اور فلاح و بہبود ہی میں مضمر ہے اور اس خدمت پر استقامت ہی سب سے بڑی بہادری اور "فضیلتِ شجاعت" کا شاہکار ہے

بزدلی کا علاج "شجاعت" کے خلاف صفت کا نام "جُبن" (بزدلی) ہے اور یہ فضیلت نہیں بلکہ "رذیلہ" ہے اور اخلاق حسنہ کے لئے مہلک جرثومہ۔

واضح رہے کہ بہادری اور بزدلی اور اسی قسم کے دوسرے فضائل و رذائل کا مدار، وراثت اور تربیت (ایک ساتھ) دونوں پر ہے اس لئے کہ جس طرح ہم آباء و اجداد سے شجاعت و بزدلی کا تخم ورثہ میں پاتے ہیں اسی طرح ہم کو یہ بھی نہ بھولنا چاہیئے کہ ان صفات میں تربیت کے اثر کو بہت دخل ہے، پس اگر تربیت صالح ہے تو وہ بہادر کی بہادری میں اضافہ کر دیگی اور بزدل کی بزدلی میں کمی لائے گی، اور اگر تربیت کے ذریعہ ایک بزدل کا مناسب اور کامیاب علاج کیا جائے تو وہ اس مرض سے صحتیاب بھی ہو سکتا ہے لیکن امراضِ جسمانی کی طرح بزدلی بھی ایک اخلاقی مرض ہے اور جس طرح تمام امراض کا حال ہے اسی طرح ہر ایک بزدلی کا علاج ایک ہی طرح کا نہیں ہوتا اسلئے ضروری ہے کہ اول اس کا سبب معلوم کیا جائے اور پھر مناسب حال علاج تجویز کیا جائے۔

اکثر ایسا ہوتا ہے کہ بزدلی کا سبب "کسی شئے کی حقیقت سے ناواقفیت" بن جاتا ہے تو ایسی صورت میں اس کا علاج صرف یہ ہے کہ اس شئے کا صحیح علم حاصل ہو جائے مثلاً ایک شخص تاریکی میں کوئی بھیانک صورت دیکھتا ہے تو گھبرا اٹھتا اور حد سے زیادہ خوف زدہ ہو جاتا ہے لیکن جب اس کو یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ درحقیقت وہ صورت لکڑی یا پتھر ہے تو اس وقت اس کے قلب سے خوف دور ہو جاتا ہے چنانچہ بیشتر تاریکی میں بھوت سے ڈرنے والوں کو یہی پیش آتا ہے۔

اور اس کے قریب قریب بزدلی کا ایک سبب کسی شے سے "غیر مانوس ہونا" ہے چنانچہ یہ بھی بہت سے موقعوں پر بزدل بنا دیتا ہے، پس جب تک انسان کسی شے کو دیکھ نہ لے اور اُس سے مانوس نہ ہو جائے اس معاملہ میں بزدل ہی رہتا ہے مثلاً ایک طالب علم جس نے ابھی تقریر کا ملکہ پیدا نہیں کیا ہے وہ اگر کسی روز تقریر کو کھڑا ہو جائے تو اُس کی آواز بھرا جائیگی تھوک خشک ہو جائے گا، اور اُس کا جسم کانپنے لگے گا۔ اور اسی طرح جو شخص مجالس میں نشست و برخاست اور لوگوں کے ساتھ خلا ملا کا عادی نہ ہو، وہ انسانوں سے گھبراتا ہے اور بزدلی اُس کو مجبور کرتی ہے کہ وہ تنہائی اختیار کرے، اور اگر اُس کو کہیں لوگوں کے ساتھ کبھی جمع ہونے کا موقعہ ہو جائے تو اس پر ندامت طاری ہو جاتی، اور اُسکی حرکات میں پریشانی پیدا ہو جاتی ہے اور دل دھڑکنے لگتا ہے، اور وہ لوگوں پر بوجھ ہو جاتا ہے اور لوگ اُس پر بار ہو جاتے ہیں۔

پس اس مرض کا علاج "اُنس" اور "اختلاط کا خوگر ہو جانا" ہے کیونکہ اس طرح وہ آہستہ آہستہ بہ تکلف جری بنتا جائے گا اور بالآخر اس راہ کا بہادر اور شجاع ہو جائے گا اس سلسلہ میں یہ نسخہ بہت مفید ثابت ہوتا ہے کہ اول اُن نتائج کو سوچ لیا جائے جو اُس کو طبیعت کے خلاف بات کے کرنے میں پیش آئیں گے اور پھر اُن کو نفس کیلئے آسان بنایا جائے اور نفس کو اُنکا خوگر کیا جائے مثلاً اُس کو یہ خیال جمانا چاہیئے کہ اگر میں تقریر کروں گا تو اچھی طرح نہ کرسکوں گا، اور سُننے والے اُس پر سخت نکتہ چینی کرینگے، اور پھر اس نتیجہ کو دل میں بہت معمولی اور ہلکا سمجھنے کی کوشش کرے اور عزم تقریر کے سامنے بے وقعت بنا دے تو بلا شبہ وہ تقریر پر بہادر اور جری بنجائے گا اور بزدلی اُس کے پاس تک نہ پھٹکے گی یا مثلاً طبیبوں نے ایک مریض کے جسمانی مرض کے لئے آپریشن تجویز کیا اور مریض نے آپریشن کی تکلیف کا پورا احساس کرتے ہوئے سوچا کہ یہ میری موت کا بھی باعث بن سکتا ہے مگر پھر اس کو حقیر اور معمولی بات تصور

کر لیا تو اب وہ آپریشن کا مقابلہ ثابت قدمی سے کر لیگا اور کسی طرح کا خوف اُس کے قریب نہ آسکیگا

مختلف علاجوں کے علاوہ بزدلی دور کرنے کا ایک بہتر علاج یہ بھی ہے کہ "انسان" بزدلی اور بہادری دونوں کے نتائج پر غور کرے پس اگر اُسے یہ معلوم ہو جائے کہ بہادری کی بدولت اُس کو بہت زیادہ بھلائی اور بہتری حاصل ہوگی جس کا بزدلی کی حالت میں حاصل ہونا ممکن نہیں ہے یا بہت کم ہے جس قدر بھی وہ اس موازنہ پر غور و فکر کرے گا اسی قدر بزدلی دور اور شجاعت پیدا ہوتی جائیگی مثلاً جو شخص طلب علم یا طلب رزق کیلئے وطن سے ہجرت پر ترساں ہو اور اس کا قلب اندر سے بیٹھا جاتا ہو اُس کو غور کرنا چاہیئے کہ سفر میں کسی مصیبت سے دوچار یا مرض میں مبتلا ہو جانا یا حالت مسافرت میں موت کا آجانا تو احتمالات ہیں لیکن وطن کے اندر ہی محصور، اور ہجرت سے باز رہنے میں جہل اور بربادی یقینی اور حتمی ہے تو اگر حد درجہ بزدل ہے تب بھی متانت کے ساتھ یہ غور و خوض آہستہ آہستہ اسکو شجاع بنا دے گا۔

خصوصاً جبکہ یہ غور و فکر اس پر یہ منکشف کر دے کہ زندگی محض دل کے دھڑکنے اور دن بھر میں تین مرتبہ کھا لینے کا نام نہیں ہے بلکہ حقیقی زندگی یہ ہے کہ انسان جدوجہد کرے اور نفع پہنچائے، اور استفادہ کرے اور فائدہ پہنچائے۔

اور سب سے بہتر نسخہ کیمیا یہ ہے کہ جب یہ حالت اُس پر طاری ہو تو اُس وقت انبیاء و مرسلین (علیہم الصلوٰۃ والسلام)، مجاہدین، یا دنیا کے کسی بہادر اور ہیرو، کی تاریخ پیش نظر لائیے۔ اور اُنکی سیرت کا کثرت سے مطالعہ کرے، اس طریقہ سے وہ خود بخود اپنے اندر بہادری محسوس کریگا اور اُس میں شجاعت بھر جائیگی اور ایک ایسی قوت اپنے اندر پائے گا جو اُس کو اُن کے نقش قدم پر چلنے، اور اُنکے طریق زندگی کے اختیار کرنے پر آمادہ کر دے گی۔

عفّت

ضبطِ نفس | عیش و لذت کی جانب رجحان میں اعتدال، اور عقل و خرد کے اثرات کی اثر پذیری، "ضبطِ نفس" یا اپنے وسیع معنیٰ کے اعتبار سے "عفّت" کہلاتی ہے اور اس کا اطلاق صرف جسمانی لذتوں ہی تک محدود نہیں ہے بلکہ نفسیاتی لذتوں یعنی رجحانات و تاثرات نفسیاتی کو بھی شامل ہے لہٰذا کسی شخص کو "ضابطِ نفس" جب ہی کہہ سکتے ہیں کہ وہ جسمانی لذّات مثلاً خور و نوش اور حفظِ نفس اور نفسانی رجحانات مثلاً رنج و مسرت جیسے امور میں بھی اعتدال سے کام لیتا ہو اور ہر ناگوار بات پر غضب آلود، اور ہر معاملہ میں عجلت پسند اور تاثرات و جذبات کا مطیع نہ ہو مثلاً وطن سے دور ہے تو وطن پہنچنے کا ہر لحہ ایسا عشق جو ادائے فرض سے بھی غافل کر دے یا اپنے کسی عزیز کے گم ہونے پر حد سے زیادہ حزن و ملال جو قویٰ اور ملکات تک کو تباہ کر دے ضبطِ نفس کے خلاف ہے۔

کیونکہ اکثر رذائل، مثلاً چھچھورپن، فسق و فجور، لالچ، فضول خرچی، غصہ، خشونت، یا وہ گوئی، تنک مزاجی اور شراب خواری وغیرہ صرف ایک ہی سبب سے پیدا ہوتے ہیں یعنی "ضبطِ نفس" سے محرومی۔

ضبطِ نفس کی فضیلت کا عظیم الشان فائدہ یہ ہے کہ انسان نفس کا آقا رہتا ہے نفس کا بندہ نہیں بنتا تاکہ جس طرف وہ حکم دے اُس کے حکم کی تعمیل اپنا فرض سمجھے۔

لیکن لذت اور عیش کوشی کے خلاف جہاد کرنے والوں کی چند قسمیں ہیں ایک جماعت اُن "زہاد" کی ہے جن کا یہ خیال ہے کہ لذتوں کا بالکل خاتمہ ہی کر دینا چاہیے وہ کہتے ہیں۔

نفس کی خواہشات لاتعداد ہیں سو اگر اُس کی کسی ایک مطلوبہ خواہش کو وقتی طور پر
پورا کر دیا جائے تو وہ ایک خواہش "نفس" کو نو ایجاد خواہشوں کی طرف مائل کرتی
اور متعدی ہوتی جاتی ہے اور اسی طرح انسان غیر محدود خواہشوں کا اسیر اور لاتعداد
ہوا نفس کا بندہ بن جاتا ہے اور جس کا یہ حال ہو جائے تو پھر اُس کی اصلاح کی اُمید
بھی مفقود ہو جاتی اور اُس میں کسی قسم کی فضیلت بھی باقی نہیں رہتی۔

گویا اس جماعت کے عقیدہ میں اخلاقی زندگی کی معراج ہی یہ ہے کہ خواہشات کیساتھ جنگ کر کے اُن کا قلع قمع کر دیا جائے۔ اسی بنا پر نہ وہ شادی کرتے ہیں، نہ گوشت کھاتے ہیں، اور نہ کسی قسم کی لذت کوشی کرتے ہیں بلکہ ہمیشہ لوگوں سے کنارہ کش رہتے ہیں، اور کبھی نفس کو اس کا موقعہ نہیں دیتے کہ وہ عمدہ کھانا کھا سکے، یا نرم بستر پر آرام کر سکے، یا عمدہ لباس پہن سکے۔ مشہور عیسائی راہب اسنیکا اس کو بہت بُرا سمجھتا تھا کہ گرمی کے موسم میں کوئی شخص برف کا پانی پی لے۔ وہ کہا کرتا تھا۔

دلوں سے خوش عیشی کو نکال دو کہ جس کی بدولت شفقت اور نرمی کے اسباب پیدا
ہوتے ہیں حتیٰ کہ تمہارا دل برف سے زیادہ "سرد"، اور چمڑے سے زیادہ "سخت" ہو جائے

اس جماعت کے بعض افراد اس سے بھی آگے ہیں اور وہ صرف خواہشات کے قلع قمع کرنے تک ہی معاملہ کو ختم نہیں کرتے، بلکہ اپنے نفس کو طرح طرح کے عذاب سے تکلیف پہنچانا ضروری سمجھتے ہیں، مثلاً سخت گرمی کے موسم میں دھوپ میں کھڑا رہنا، یا سخت سردی کے موسم میں ٹھنڈے پتھر پر پڑے رہنا وغیرہ، اور ان کے معتقدین میں اکثر وہ لوگ شامل ہیں جو زندگی سے خفا ہیں، زندگی کی ہر شے سے بدگمان ہیں اور جسم میں خون کی کمی رکھتے ہیں یا اُنکی خواہشاتِ جسمانی کمزوری کی وجہ سے پہلے ہی سے کمزور ہو چکی ہیں البتہ اس سلسلہ میں بعض ایسے

اشخاص بھی نظر آتے ہیں جو عمدہ صحت رکھتے، اور قوی الجثہ ہوتے ہیں اور اُن کی خواہشات بھی جوان ہیں مگر ان کا ارادہ اُن کی خواہشات سے بھی زیادہ قوی، اور اُن کا عزم اُن کے نفس پر غالب اور اُس سے قوی تر ہے، اور اُس کے اس ارادہ اور عزم میں اُس وقت اور بھی زیادہ قوت پیدا ہو جاتی ہے جب وہ یہ عمل مذہب اور دین سمجھ کر کرتا ہے۔

زہاد کی دوسری جماعت اس پر یقین رکھتی ہے کہ لذت نفس اور خواہشاتِ نفس کا قلع قمع فطرت کے خلاف ہے اور خدائے تعالیٰ کی موہوب قوت کا استیصال، اسلئے "عفت" کے حصول کے لئے "ضبط نفس" کے ذریعہ ان کو اعتدال پر لے آنا اور ان کی باگ ڈور کو عقل و خرد کے ہاتھ میں دیدینا ہی صحیح طریق کار ہے اس لئے وہ استیصال کی بجائے اصلاح کے طالب ہیں۔

تاہم یہ حقیقت دونوں کے پیش نظر رہتی ہے کہ "زہد" یا "عفت مآبی" محض ترک لذات کا نام نہیں ہے بلکہ "زاہد" یا "عفت مآب" اس لئے ترک خواہشات و لذات کا طالب ہے کہ اس کی دور بیں نگاہ میں پائیدار اور حقیقی لذات جو ابدی مسرت و شادمانی کا باعث ہیں ان مادی شہوات و لذات کے ترک پر ہی موقوف ہیں یا ان میں اعتدال پیدا کرنے سے حاصل ہو سکتی ہیں۔

بہر حال "زہاد" مختلف گروہوں میں تقسیم ہیں ——— اُن میں سے بعض تو یہ سمجھتے ہیں کہ زندگی میں عمدہ غذائیں ترک کر دینی چاہئیں اور اس طرح دوسرے شعبۂ حیات میں بھی عیش کوشی سے بچنا چاہئے، اور یہ اس لئے کہ لذتوں کی طلب کا انہماک مصائب کا پیش خیمہ ہے اس سے نفس خفیف الحرکات بن جاتا ہے اُس کی طمع بڑھ جاتی، اور اُس کی اُمیدوں کا میدان وسیع ہو جاتا ہے اور اگر اُس کی خواہشات بامراد بھی ہو جائیں تب بھی وہ اس سے زائد کا اُسی طرح خواہش مند نظر آتا ہے جس طرح پہلے نظر آتا تھا اور اگر وہ اسکو میسر نہ آئیں تو سخت دکھ اور

تکلیف محسوس کرتا ہے، اور باوجود رفاہیت کے بھی رنج وغم کے گھونٹ پیتا رہتا، اور ناسپاسی میں مبتلا نظر آتا ہے۔

اس میں اتنا اور اضافہ کر لیجئے کہ انسان جب لذات سے مسلسل فائدہ اُٹھاتا رہتا ہے تو پھر اس کی نظر میں اُن کی قیمت گھٹ جاتی ہے مثلاً اگر کوئی شخص ہمیشہ کا خوش خوراک ہے تو اُس کی نگاہ میں یہ کوئی نعمت نہیں رہتی بلکہ عادت بن جاتی ہے، حتیٰ کہ ایک فارغ انسان کو جس قدر اپنی معمولی سی خوراک میں لذت محسوس ہوتی ہے خوش عیش اور خوش خوراک انسان کو اپنی اس کیفیت میں اس سے زیادہ لذت نہیں ہوتی، بلکہ بسا اوقات اُس حد تک بھی نہیں پہنچتی۔

یہ گروہ یہ بھی سمجھتا ہے کہ انسان اگر یہ سمجھ جائے کہ وہ اپنے نفس کی خواہشات کو دبانے پر قادر ہے تو پھر بڑے سے بڑے حادثاتِ زمانہ کا مقابلہ کر سکتا ہے، اور اُن کے نزدیک حوادث و مصائب پر قابو پا لینے کی صرف یہی ایک صورت ہے چنانچہ وہ یقین رکھتے ہیں کہ انسان میں یہ شعور ہر قسم کے خوف کی غلامی سے آزاد کر دیتا ہے اور اس شعور میں جو لذت ہے تمام جسمانی لذتیں اسکے سامنے ہیچ ہیں غرض یہ طبقہ جسمانی لذات سے اس لئے بھاگتا ہے کہ ان سے بڑھ چڑھ کر اُن کو وہ لذت حاصل ہو جاتی ہے جس کا نام "لذتِ راحت، طمانیتِ قلب، اور بلندیٔ نفس" ہے

لیکن اُن لوگوں کا یہ نظریہ "اجتماعی" کے مقابلہ میں زیادہ تر "شخصی" ہے اس لئے کہ اس طرح وہ صرف اپنے نفس ہی کے لئے ایک عمدہ لذت کے طالب ہیں۔

تاہم اُن کے اس نظریہ کا آخری انجام یہ ہے کہ وہ اپنے نفس کو "راحت و آرام اور خواہشات سے بے پرواہ بنانے" میں کامیاب ہو جاتے ہیں۔

زہاد کی جماعت میں سے ایک اور جماعت ہے جو ان سے بہت بلند نظریہ رکھتی اور زہد کی زندگی اس لئے اختیار کرتی ہے کہ اُس کے نزدیک ترکِ لذائذ، دوسرے انسانوں کی خیر

خواہی، اُن کی راحت، اور اُن کی سعادت کی جدوجہد کے لئے ایک بہترین ذریعہ ہے۔

اس کی بہترین مثال حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کی "زندگی ہے۔ انھوں نے یہ سمجھ کر اپنے نفس کو لذائذ سے دور رکھا کہ اگر وہ ان لذتوں کی طرف بہ حد اعتدال بھی متوجہ ہو جاتے تو تمام وہ حکام اور عمّال جن کے ہاتھوں میں "خدمتِ اُمت" کی باگ ہے خوش عیشی اور تنعم میں دل کھول کر منہمک ہو جائیں گے اور نتیجہ یہ نکلے گا کہ "اُمتِ مرحومہ" کا تمام نظام درہم برہم ہو جائے گا اور وہ امن وسلامتی اور جائز عیش وراحت سے محروم ہو جائیگی۔

اس لئے انھوں نے "زہد" کی زندگی اختیار کی تاکہ اس کو "امت" کی فلاح وبہبود کا ذریعہ بنائیں، اور شخصی عیش کو ترک کر کے جماعتی عیش وراحت کا سبب بنیں۔

اکثر علماءِ اہلِ نظر اور مصلحین اُمت، اسی قسم میں داخل ہیں اور وہ زہد کو صرف اسلئے اختیار کرتے ہیں کہ اُس سے لوگوں کے راحت وآرام میں اضافہ ہوتا ہے اور جماعتی نظام میں امن واطمینان اور فارغ البالی پیدا ہوتی ہے۔

درحقیقت یہ حضرات اپنی لذتوں کو یونہی قربان نہیں کرتے بلکہ اُن کے قوتِ خیال کی پرواز اتنی بلند ہوتی ہے کہ اُن کا فہم وشعور جب یہ محسوس کرتا ہے کہ اُنکی ذات انسانوں کی فلاح ونجاح کا مرکز ہے تو وہ اس قدر لذت پاتے ہیں کہ دنیا کی کوئی لذت اُسکو نہیں پہنچ سکتی۔

بہرحال زہاد میں سے ایک طبقہ وہ بھی ہے جو زندگی کی لذتوں کے ترک ہی کو "تقرب الی اللہ" کا ذریعہ یقین کرتا اور اسی کو دین اور مذہب سمجھتا ہے لیکن ان کی خدمت میں یہ عرض کرنا بیجا نہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے شریعت کا نزول، انسانوں کی سعادت ونجات کیلئے فرمایا ہے اور جو شخص اُس کی پیروی کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اُس سے اس لئے راضی ہوتا ہے کہ اُس نے شریعت کے اتباع سے اپنی اور دوسرے لوگوں کی سعادت کے لئے بیش بہا خدمت انجام دی۔

پس جو شخص اس نیت سے "ترکِ لذات" کرتا ہے کہ وہ اس عملِ صالح سے خدائے تعالیٰ کی رضا اور بندگانِ خدا کی سعادت کے لئے قدم اُٹھاتا ہے تو اس کا یہ عمل بلاشبہ مقبول اور محمود ہے اور قابلِ صد ہزار تبریک و تہنیت۔

لیکن جس شخص کا خیال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ "زہد" سے اسلئے خوش ہے کہ "زہد" بذات خود خیرِ مقصود ہے تو وہ سخت غلطی میں مبتلا ہے اس لئے اللہ تعالیٰ نے نہ "تعذیب النفس" کو خیرِ مقصود قرار دیا اور نہ اپنی رضا اور خوشنودی کا راستہ بنایا۔ لہذا جس نے دنیا میں اپنی زندگی کا مدار صرف "زہادت" اور "رہبانیت" ہی کو بنا لیا ہو اُس کی زندگی سے کیا خدائے تعالیٰ کی خدمت انجام پا سکتی ہے اور کیا خدا کے بندوں کی؟

ایک مرتبہ رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں ایک شخص کی تعریف اس طرح کی گئی کہ وہ ساری رات نماز پڑھتا، اور تمام دن روزہ رکھتا ہے، اور ایک لمحہ کے لئے بھی عبادتِ الٰہی سے الگ نہیں رہتا، آپ نے ارشاد فرمایا "من یقوم بشأنہ" تم میں سے کون ایسا ہونا چاہتا ہے لوگوں نے عرض کیا، یا رسول اللہ ہم میں سے ہر ایک کی یہی خواہش ہے۔ آپ نے فرمایا "کلکم خیر منہ" تم میں سے ہر ایک اُس سے بہتر ہے، آپ کے ارشاد کا مقصد یہ تھا کہ تمام حقوقِ انسانیت اور حقوق اللہ سے الگ ہو کر "رہبانیت" کی اس زندگی کے مقابلہ میں تم سے ہر ایک کی زندگی بہتر ہے کیونکہ تم حقوق اللہ اور حقوق العباد دونوں کو حسبِ محل پورا کرتے رہتے ہو۔

تعلیمِ "اخلاق" اس زندگی کو کب گوارا کر سکتی ہے کہ انسان "رہبانیت" کی زندگی کو اختیار کر کے اور کائناتِ انسانی کی فلاح و بہبود سے کنارہ کش ہو کر یا معطل ہو کر رہ جائے اور یا اپنی زندگی کو دوسروں کے لئے بارِ دوش بنا دے۔

لا رھبانیۃ فی الاسلام — اسلام کا رہبانیت (جوگی بننے) سے کوئی تعلق نہیں

اللہ تعالیٰ تو صرف اُسی شخص سے راضی ہوتا ہے۔ جو انسانوں کی فلاح و بہبود کی خاطر ذاتی عیش اور لذت کو تج دے ورنہ تو یہ کون سی عقل کی بات ہے کہ انسان کسی تکلیف کو یہ سمجھ کر جھیلے کہ یہ "تکلیف" ہے۔

غرض صرف وہی ترکِ لذت عقل و مذہب کے نزدیک لائق ستائش ہے جو مخلوقِ خدا کی خدمت و فلاح کے لئے اختیار کی گئی ہو نہ کہ مقصد زندگی سمجھ کر۔

قرآنِ عزیز میں صحابہ (رضی اللہ عنہم) کی "فضیلتِ ایثار" کا جس عظمت کیساتھ ذکر کیا گیا ہے اس میں یہی ترک لذت مستور ہے جو دوسروں کی فلاح کیلئے اختیار کی جاتی ہے چنانچہ ارشاد ہے۔

یؤثرون علی انفسھم ولوکان بھم خصاصۃ	اگرچہ اُن کو کتنی ہی ضرورت و حاجت ہو وہ اپنے نفوس پر دوسروں کو ترجیح دیتے ہیں

جان اسٹوارٹ مل نے خوب کہا ہے۔

انسان کی بزرگی اور شرافت کا یہ طغرائے امتیاز ہے کہ وہ اس پر قادر ہو کہ اپنی فلاح و بہبود سے دست بردار ہو جائے۔ مگر اُس کی یہ "قربانی" کسی "مقصد" کے پیش نظر ہونی چاہیئے، اس لئے کہ اپنی فلاح و لذت کو ترک کر دینا بذاتہ کوئی مقصد نہیں ہے اور کوئی راہنما یا کوئی زاہد اس قربانی کے لئے اُس وقت تک تیار نہیں ہو سکتا جب تک اُس کو یہ یقین نہ ہو جائے کہ اُس کا یہ عمل دوسروں کو بھی اسی طرح قربانی کرنے پر آمادہ کر دے گا۔

وہ تمام شرف اور بزرگی جو کسی کو زندگی کی لذتوں کو ترک کر دینے سے حاصل ہوتے ہیں اُسی وقت حاصل ہوں گے کہ اُس کا یہ عمل دوسروں کی فلاح و بہبود کا باعث

بنے، ورنہ اگر اس کے علاوہ کسی دوسری وجہ سے ترکِ لذات کرتا ہے تو وہ کسی بھی
احترام کا مستحق نہیں ہے، البتہ یہ ممکن ہے کہ یہ "عمل" اُس کی زبردست اور بلند
قوتِ ارادی پر دلیل ہو جائے، لیکن عملی زندگی کیلئے وہ کسی طرح مثال نہیں بن سکتا[1]

زہاد و عباد کے علاوہ انسانوں کی ایک وہ جماعت بھی ہے جو ان سب کے خلاف
یہ عقیدہ رکھتی ہے، کہ نفس کی باگیں آزاد چھوڑ دی جائیں، اور زندگی کی ہر لذت سے اُس کو
لذت اندوز ہونے دیا جائے۔ اور دلیل یہ پیش کرتی ہے کہ انسان اس زندگی میں صرف اسی
لئے مخلوق ہوا ہے کہ دنیا کی نعمتوں سے فائدہ اُٹھائے، اور عقل کا یہ کام ہے کہ وہ اُس کے لئے
نعمتوں اور لذتوں کے وسائل و ذرائع کی تفتیش کرے تاکہ وہ اس کے واسطہ سے ہر قسم کی
لذتوں سے محظوظ ہو سکے، اور بقدر طاقت اُن میں مشغول رہ سکے۔

لیکن یہ "مذہب" فرد اور جماعت دونوں کے لئے مہلک ہے، اسلئے کہ ہم اگر یہ
جائز قرار دیدیں کہ ہر فرد مختار ہے کہ جن لذائذ سے چاہے لطف اُٹھائے تو جماعتی نظام ایک
دن بھی باقی نہ رہ سکیگا، اور لوگوں کی خواہشات میں اس قدر تصادم واقع ہوگا کہ علی الاطلاق
بدنظمی پھیل جائیگی نیز یہ کہ جماعت کے تمام افراد صاحبِ عفت نہیں ہوتے بلکہ اُن پر اُن کی بھی
خواہشات حکمرانی کرتی ہیں اور اس کی وجہ سے اُن پر انحطاط، اور اضمحلال، مسلط اور طاری ہو جاتا
ہے ایسی حالت میں ہر قسم کی لذت اندوزی کی اجازت اُنکی مستقل تباہی کا باعث ثابت ہوگی

بہرحال فضیلتِ "عفت" ہر وقت انسان سے حصول لذات میں میانہ روی کی
طالب ہے پس اگر اُس نے اس کے برعکس افراط کی راہ اختیار کی تو وہ لذتوں، اور خواہشوں
کا شکار ہو کر رہ جائے اور تفریط کی راہ قبول کی اور لذتوں کا قلع قمع کر دیا، اور زہد میں حد سے تجاوز

---

[1] اختصار کتاب "مذہب المنفعۃ" مصنفہ جون سٹورٹ میل۔

کر گذرا تو وہ سیدھی اور صاف راہ سے ہٹ جائیگا یا بیکار و معطل ثابت ہوگا۔

انسان کے لئے زندگی میں بہترین راہ یہی ہے کہ عمدہ لذتوں، اور خواہشوں سے اُس حد تک ضرور فائدہ اُٹھائے جب تک کہ وہ اخلاق کی حدود سے باہر نہ ہو جائیں اور یہی اُس کے نشاط کے لئے داعی، اور اُس کی فطرت سے قریب تر ہے البتہ از بس ضروری ہے کہ مجوزہ حدود سے کسی طرح تجاوز نہ کیا جائے، کیونکہ جو "لذت" حدود کے اندر ہے وہی فرد و جماعت دونوں کی سعادت کا موجب ہے۔

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللّٰهِ الَّتِي	(اے پیغمبر) ان لوگوں سے کہو وہ خدا کی زینتیں
أَخْرَجَ لِعِبَادِهٖ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ	جو اُس نے اپنے بندوں کے برتنے کیلئے پیدا کی
الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي	ہیں اور کھانے پینے کی اچھی چیزیں کس نے حرام
الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيٰمَةِ	کی ہیں؟ تم کہو یہ (نعمتیں) تو اسی لئے ہیں کہ
	ایمان والوں کے کام آئیں دنیا کی زندگی میں
	(زندگی کی کروہات کیساتھ) اور قیامت کے
(اعراف)	دن (ہر طرح کی مکروہات سے خالص)

البتہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ انسان اس مصلحت سے کہ اپنے نفس کو نقصان رساں چیزوں سے بچائے غیر مضرت رساں چیزوں سے بھی پرہیز کرتا ہے مگر یہ اُسی حد تک مفید ہے کہ فطری قویٰ کے تعطل اور قلع قمع کا باعث نہ بنے مثلاً کوئی شخص ایک مباح چیز کو استعمال کرتا ہے اور اُس کو ایک خاص لذت و کیف حاصل ہوتا ہے یہ دیکھ کر وہ شخص اس احتیاط سے دوبارہ اس شے کی طرف ہاتھ نہیں بڑھاتا کہ کہیں یہ احساس لذت اس شے کا عادی نہ بنا دے جو آئندہ چل کر اس کی زندگی میں افراط و تفریط پیدا کر دے تو خطرہ کی بنیاد پر مباح

سے اُس کا یہ تحفظ و تزہد قابلِ اعتراض نہیں ہے[1]

ضبطِ نفس کیلئے علماءِ اخلاق میں سے امام غزالیؒ اور اُستاذ جیمس کا یہ مقولہ بہت مشہور ہے۔

ہم پر فرض ہے کہ قوتِ مقابلہ کی حفاظت کریں، اور ہر روز ضدِ نفس اور خواہشِ نفس کے خلاف ایک چھوٹا سا کام ضرور لیا کریں، اس لیے کہ یہ عمل مصیبت پڑے وقت پر مصیبت کا مقابلہ کرنے میں مددگار ثابت ہوگا۔

غرض صحیح مسلک یہی ہے کہ "ضبطِ نفس" خواہشات و رغبات کا قلع قمع نہیں چاہتا، بلکہ اُن کی تہذیب، اور اُن میں اعتدال، کا خواہشمند ہے، اور یہ چاہتا ہے کہ وہ عقل کے زیرِ فرمان رہیں کیونکہ خواہشات و رغبات کا خاتمہ دراصل شخص و نوعِ انسانی کا خاتمہ ہے اور اُن میں اعتدال دونوں کی سعادت و فلاح کا موجب و سبب ہے۔

---

[1] ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی نے سوال کیا۔

ای الجہاد افضل ؟	جہاد کی اقسام میں سے کون سا جہاد افضل ہے

آپ نے ارشاد فرمایا۔

جہادک ھواک (الذریعہ ص۲۲)	وہ جہاد جو ہوائے نفسانی کے مقابلہ میں تو کرتا ہے

آپ نے یہ بھی ارشاد فرمایا ہے

طاعۃ الشہوۃ داءٌ وعصیانہا دواءٌ	ہوائے نفس کا تابع فرمان ہو جانا مہلک مرض ہے
(ادب الدنیا والدین ص۱۹)	اور اُس کی نافرمانی کرتے رہنا اُسکا علاج ہے
وقال بعض البلغاء افضل الناس	ایک بلیغ کا قول ہے کہ بہترین انسان وہ ہے
من عصٰی ھواہ	جو اپنے ہوائے نفس کی نافرمانی کرنے کا عادی ہو

ضبطِ نفس کی اہم اقسام یوں تو ضبطِ نفس کی بہت اقسام ہیں تاہم اخلاق کریمانہ کے حصول میں جن کو نمایاں اہمیت حاصل ہے وہ یہ ہیں۔

(۱) غضب و غصّہ پر ضبطِ نفس۔ انسان کا زود رنج ہونا، اور معمولی اور حقیر باتوں پر مشتعل ہو کر خارج از عقل ہو جانا، بہت معیوب اور قابلِ مذمت، بات ہے اس لیے غصّہ کے مقابلہ میں "ضبطِ نفس" ضروری شے ہے۔

والکاظمین الغیظ والعافین عن الناس — اور (اُن مومنین کی شان یہ ہے کہ) وہ پی جانے والے ہیں غصّہ کو اور درگذر کرنیوالے ہیں لوگوں سے

لیکن غضب و غصّہ ہر ایک موقعہ پر خطا نہیں کہلاتا، بلکہ بعض حالات میں قابلِ ستائش سمجھا جاتا ہے، مثلاً ایک شخص بے خطا معصوم بچہ کو سخت سزا دے رہا ہے، یا کسی حیوان کو بلا وجہ ایذا پہنچا رہا ہے تو اس کی ان حرکات پر اظہارِ غضب امرِ حق ہے یا مثلاً انسان کی فطرت کا تقاضا ہے کہ اگر اُس کے شرف و عزت پر بے جا حملہ کیا جائے تو وہ غضب میں آجاتا ہے تو ان تمام صورتوں میں اُس کا غصّہ جائز ہی نہیں بلکہ ضروری ہے تاکہ اُس کے ذریعہ خود کو اور دوسروں کو ظلم سے بچائے بلکہ کہنا چاہئے کہ یہ "غضب" نہیں ہے بلکہ منع ذلت و ظلم کا مؤثر طریقہ ہے

لیکن ان مستثنیٰ واقعات کے علاوہ "جو صورت میں اگرچہ "غضب" ہیں لیکن حقیقت میں استرداد ذلت و ظلم ہے" عام طور پر "غصّہ" قابلِ نفرت و مذمت ہی ثابت ہوگا کیونکہ اس کا انجام اکثر ندامت و ذلت پر منتج ہوتا ہے اسلئے غضب کو "رذیلہ" اور اس کے خلاف ضبطِ نفس کو "فضیلت" شمار کیا جاتا ہے۔

انسان کو جو چیز اکثر غصّہ پر آمادہ کرتی ہے وہ اپنی ذات کی انتہائی محبّت، خودی اور اپنے حقوق کے بارہ میں انتہائی باریک بینی ہے۔ وہ سوچتا ہے کہ اگر میں اس بات پر غصّہ نہ

کردں تو میری تحقیر و توہین ہے بلکہ بسا اوقات تو وہ ایسا مغلوب الغضب ہو جاتا ہے کہ بے سوچے سمجھے جو جی میں آتا ہے کہتا ہے اور کچھ خبر نہیں رہتی کہ کیا کہہ رہا ہے، اور یہ گمان کر لیتا ہے کہ وہ اس طرح اپنے نفس کا احترام، اور اس کی عظمت کی حفاظت کا مظاہرہ کر رہا ہے حالانکہ وہ اس حرکت سے اپنی حماقت اور لا اُبالی ہونے کا ثبوت بہم پہنچاتا، اور خود کو دوسروں کی نظروں میں خفیف الحرکات ٹھیراتا ہے۔ انسان، غصہ کی حالت میں غیر منصف حاکم ہوتا ہے، اور معاملات میں مبالغہ اختیار کرنے، اور اُن میں خرابی پیدا کرنے، کا سبب بن جاتا ہے، اُس وقت اُس کی مثال ایسی عینک والے کی ہے جس کے شیشوں سے وہ بڑا بھی دیکھتا ہے اور بُرا بھی، اُس کو غصہ کے وقت غلطیوں کے سوا اور کچھ نظر نہیں آتا اس لئے اکثر دیکھا گیا ہے کہ غصہ کی حالت میں انسان اپنے عزیز ترین شخص پر بھی نہایت سخت احکام نافذ کر دیا کرتا ہے، اس لئے ضروری ہے کہ ہم سوچیں اور اپنے جی سے سوال کریں کہ کیا ہم اس غصہ میں حق بجانب ہیں؟ کیا جو کچھ کیا گیا ہے اُس کے لئے اچھا محمل نہیں نکل سکتا؟؟ کیا جس شے کی وجہ سے جوش و غصہ آیا ہے وہ اسی حیثیت کی ہے جس حیثیت سے میں اُس کو دیکھ رہا ہوں؟؟؟ کیا جس شخص نے مجھ کو غصہ دلایا ہے اُس میں اس بُرائی کے علاوہ اس سے زیادہ دوسری خوبیاں نہیں ہیں؟؟؟؟۔

اس لئے ہر ایک انسان کی "انسانیت" کا تقاضا ہے کہ وہ مغلوب الغضب نہ بنے اور اپنے جذبات و تاثرات کی باگ عقل ہی کے ہاتھ میں رہنے دے۔

(۲) انقباض، اور رنج و الم کے خلاف ضبطِ نفس۔ ہر وقت رنج و الم اور انقباضِ نفس سے زندگی کا صاف شفاف آئینہ مکدر ہو جاتا ہے، دنیا میں اس قسم کے بہت سے ناامید اور غضب آلود انسان ہیں جو عالم کو اس نظر سے دیکھتے ہیں گویا اس سے بدترین کوئی چیز نہیں اور اس کی لذتوں کا انجام مصیبتوں اور تکلیفوں کے سوا کچھ اور نہیں ہے۔

موجودہ دور میں اس مذہب کا سب سے بڑا علمبردار البانیہ کا مشہور فلسفی "شوپنہار" (۱۷۸۸ - ۱۸۶۰ء) ہے اس کا خیال تھا کہ انسانی زندگی کا یہ سلسلہ سوائے تکالیف، جنگ و جدل اور مقابلہ و تصادم، کے اور کچھ نہیں اور ہست و بود میں اس عالم سے زیادہ بدترین دوسری کوئی شے نہیں ہے اور اس میں مصائب اور شرارتوں کا وجود "لذتوں" سے بہت زیادہ ہے اور یہ کہ اس سے نجات ان دو ذرائع سے ہی ہوسکتی ہے

(۱) صاف شفاف عقلی زندگی۔

(۲) زندہ رہنے کی محبت پر غالب آجانا

غالب آنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اس کو خودکشی کر لینا چاہیئے بلکہ مقصد یہ ہے کہ "زہد" کو اختیار کرنا اور خواہشاتِ نفسانی کا قلع قمع کر دینا، چاہیئے

یہ عقیدہ اکثر اُن لوگوں کا ہوتا ہے جن کی صحت خراب ہو یا ان کے اعصاب کمزور ہو گئے ہوں یا ان پر افلاس، فقر و فاقہ اور اسی قسم کی دوسری مصیبتیں پے بہ پے پڑتی رہی ہوں اور اس وجہ سے دنیا اُن کی آنکھوں میں تاریک ہو گئی ہو، اور وہ بجز دکھ اور تکلیف کے اس عالم میں کچھ نہ دیکھتے ہوں۔ اُن کو اشعار میں بھی ابو العلا معری کے اشعار جیسے پسند آتے ہوں اور موسیقی کے نغموں میں وہی بہترین نغمے معلوم ہوتے ہوں جو درد انگیز اور رلا دینے والے ہیں۔

بہرحال ان کے خیال سے یہ صاف معلوم ہوتا ہے کہ اُن کا شعور و ادراک دنیا کی خوبیوں اور لذتوں کے احساس سے عاجز ہے اور اُن کی مثال اُس نابینا جیسی ہے جو بعض رنگوں کو پہچانتا ہے اور بعض کو نہیں پہچانتا۔

(حقیقتِ حال یہ ہے کہ دنیا، مصیبتوں اور مسرتوں، رنج اور خوشی، دونوں کے

مجموعہ کا نام ہے اور اگر موجودہ "نظم اجتماعی" اور "تربیت" میں خرابی اور فساد نہ ہو تو بلا شبہ اگر تمام انسانوں کے لیے نہ سہی تو انسانوں کی بڑی اکثریت کی فلاح کے سامان اس میں مہیا ہیں۔

لوگوں میں اکثر یہ غلط اعتقاد قائم ہو جاتا ہے کہ انسان کے گردوپیش جو خارجی امور ہیں صرف وہی اس کو مغموم یا مسرور، تنگ حال یا خوش حال بناتے ہیں۔

ہمیں یہ تسلیم ہے کہ انسان گردوپیش کے بعض حالات میں حصول مسرت و فلاح کے لیے زیادہ قادر ہوتا ہے اور بعض حالات میں نہیں ہوتا۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ بذاتہ حالات وظروف اس کو شادکام بناتے ہیں۔ اس لیے کہ بسا اوقات ایک قوم کے سامنے مسرت کے کافی ذرائع موجود ہوتے ہوئے بھی وہ مسرت سے محروم اور بدنصیب ہی رہتی ہے۔ اس لیے کہ وہ ہر چیز میں سے ایسی صورت پیدا کر لیتی ہے جو رنج والم کا باعث ہو اور جب دیکھتی ہے تو شے کے تاریک پہلو ہی پر نظر رکھتی ہو

پس شادمانی اور مسرت اسباب خارجی کے بھروسہ پر حاصل نہیں ہوتی بلکہ اپنے نفس پر اعتماد کرنے سے ملتی ہے اس لیے انسان پر فرض ہے کہ وہ معیشت کے فن سے واقف ہو اور یقین رکھتا ہو کہ گردوپیش کے حالات واسباب کے ناموافق ہونے کے باوجود انسان مسرت اور خوشی کی زندگی بسر کر سکتا ہے "وحی الہٰی" کی تعلیم بھی ہم کو یہی راہنمائی کرتی ہے۔

ان اللہ لا یغیر ما بقوم حتیٰ	بیشک اللہ تعالیٰ کسی قوم کی حالت اس وقت
یغیروا ما بانفسھم[۱] (رعد)	تک نہیں بدلتا جب تک وہ خود اپنی تبدیلی کے لیے آمادہ نہ ہو جائے

[۱] یہ آیت کے مفہوم میں اچھی حالت سے بری حالت کی اور بری سے اچھی کی جانب تبدیلی دونوں شامل ہیں۔

(۳) خواہشاتِ جسمانی "خصوصاً" شراب اور عورتوں کی طرف میلان" کے مقابلہ میں ضبطِ نفس۔

ضبط کی یہ قسم بہت اہم ہے اس لیے کہ انسان جن بُرائیوں میں مبتلا ہوتا ہے ان میں سے یہ دونوں بدترین مضرتیں ہیں اور اُس کی زندگی کی تباہی کے لیے پیش خیمہ، اس کی روحانیت کی فنا کی موجب، اُس کی آزادی کے زوال کا باعث اور اُس کے مستقبل کی خرابی کا سبب ہیں۔

ان سے محفوظ رہنے کا بہتر طریقہ یہ ہے کہ انسان صحبتِ بد سے اجتناب کرے اور عشق کی ہوسناکیوں کا شکار نہ بنے اور اُن عشاق کی قربت سے پرہیز کرے جن کے سامنے ہجر و وصل کی داستانوں اور شہوات کی رغبتوں کے علاوہ دوسرا کوئی مقصد نہیں ہے اور ناول، ڈرامے، اور اسی قسم کی شہوت انگیز کتابوں کا ہرگز مطالعہ نہ کرے اور نہ لہو و لعب کی غیر مہذب مجالس میں شریک ہو اور ایسے لوگوں کی صحبت کو ضروری سمجھے جن کی شخصیتیں بلند ہوں، اُن کا کیرکٹر مضبوط ہو، اُن کی زبان مہذب اور اُن کی روح پاک ہو،

حضرت علی رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے

ایاکم و تحکیم الشهوات علی انفسکم فان عاجلها ذمیم و آجلها وخیم	اپنے نفوس کو شہوتوں کی حکومت سے بچاؤ۔ اس لیے کہ ان کا عاجلانہ اثر ذلیل و رسواکن ہے اور پائدار اثر تباہ کن۔

اور ایک دانا (حکیم) کا قول ہے۔

الشھوۃ من دواعی الھویٰ — شہوت ہوا ونفس کے محرکات میں سے ہے۔

انسان کے لیے پندرہ اور پچیس برس کے درمیانی حصّہ میں ان باتوں کا لحاظ فرض ہے۔ اس لیے کہ عمر کا یہی وہ حصہ ہے کہ جن میں شہوتوں کا نشو ونما ہوتا ہے اور وہ انسان کو ہوسناکیوں اور طرح طرح کی بُرائیوں پر آمادہ کرتی ہیں۔

الشباب شعبۃ من الجنون (الحدیث) — جوانی جنون کا ایک حصّہ ہے

پس اگر ایک نوجوان نے اس زمانہ میں اپنے آپ کو نہ سنبھالا، اپنی زندگی کو میانہ روی پر قائم نہ رکھا، صالح نہ بنا اور نکوکار و مہذب اشخاص کی صحبت نہ اختیار کی جو عمدہ کتابیں پڑھتا ہے، اُن سے مدد نہ لی، جو کچھ دیکھتا ہے اُس سے تجربہ حاصل نہ کیا اور مختلف جماعتوں کے حالات ونتائج سے بے خبر رہا تو بلاشبہ وہ بدترین شرارتوں اور بُرائیوں میں مبتلا ہو جائے گا۔ انسان کی عمر کا یہی وہ حصّہ ہے جس میں وہ انقلاب وتغیر کو قبول کرتا ہے چنانچہ جو لوگ بُری راہ پر لگ گئے ہیں یا اُن کے اخلاق بگڑے ہوئے ہیں اُن کی یہ کشت اکثر اسی حصّہ عمر کی پیداوار ہے اور جو سعادت کی راہ پر چل رہے اور سعید و نکوکار نظر آتے ہیں تو بیشتر وہ اسی حصّہ عمر کے رہین منت ہیں اس لیے ایسا شاذ و نادر ہی ہوتا ہے کہ اس دور میں "سلامتی اور نجات" پا جانے کے بعد پھر کوئی شخص گمراہ اور تباہ ہوا ہو۔

(۴) فکر پر ضبط و قابو — انسان اپنے فکر کو یوں ہی نہ چھوڑ دے کہ جس وادی وصحرا اور جس میدان میں چاہے آوارہ گردی کرے۔ کیونکہ فکر انسانی اگر بُرائیوں اور بدیوں کے گرد وپیش چکر لگاتا رہے گا —— تو جیسا کہ ہم عادت کی بحث میں بیان کر چکے ہیں وہ ایک دن اُن میں ضرور گرفتار ہو کر رہے گا۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ "ضابطِ نفس" (نفس پر قابو رکھنے والا) کی مثال اُس شخص کی سی ہے جو سدھائے ہوئے اور فرمانبردار گھوڑے پر سوار ہے کہ جس جانب وہ ارادہ کرتا ہے۔ گھوڑا فوراً اسی جانب متوجہ ہو جاتا ہے اور جہاں وہ چاہتا ہے اسی جگہ کے لیے وہ فرمانبردار ثابت ہوتا ہے۔

اور جو شخص ضبطِ نفس سے بے بہرہ ہے اس کی مثال سرکش اور اڑیل گھوڑے کی سی ہے کہ وہ نہ مالک کی خواہش کے مطابق چلتا ہے اور نہ جس مقصد کے لیے آقا اُس پر سوار ہے اُس کو پورا کرتا ہے۔

خلاصہ یہ کہ ضبطِ نفس سے صحت کی حفاظت اور عقل کو طمانیت نصیب ہوتی ہے اور نتیجہ میں انسان، سعادت و آزادی سے شاد کام ہوتا ہے۔

ضبطِ نفس بلا شبہ جہازی کپتان کی طرح زندگی کے جہاز کے لیے کپتان اور لشکر کے سالار کی طرح لشکرِ اعضاء کے لیے بہترین سالار ہے۔

عدل

Justice

اِنَّ اللّٰہَ یَاْمُرُکُمْ بِالْعَدْلِ

کسی شے کے ٹھیک اپنے محل اور اپنی حدود کے اندر ہونے کا نام "عدل" ہے زبانِ وحی نے اسی لیے کہا ہے۔

اعدلوا ھو اقرب للتقوٰی — انصاف کرو یہی پرہیزگاری سے قریب تر ہے

عملی نقطۂ نگاہ سے عدل (انصاف) کی دو قسمیں ہیں۔ عدلِ شخصی اور عدلِ اجتماعی

یہ اگر ذات یا شخص کی صفت بنتا ہے تو شخصی عدل کہلاتا ہے اور اگر جماعت یا حکومت کی صفت قرار پاتا ہے تو اجتماعی عدل کے نام سے موسوم ہوتا ہے۔

عدل شخصی | صاحبِ حق کا اپنے حق کو لے لینا اور شخص کا دوسرے کے حق کو پورا ادا کر دینا فرد و شخص کا عدل ہے اس لیے کہ جب ہر شخص اپنی "جماعت" کا ایک فرد ہے تو اُس کا حق ہے کہ وہ جماعت کی خیر و خوبی میں سے اپنے حصّہ کے مطابق فائدہ اٹھائے۔ لہٰذا انسان کا ٹھیک ٹھیک اپنے حصّہ کو لے لینے اور بغیر کمی کے ٹھیک ٹھیک دوسروں کے حقوق کو ادا کرنے کا نام "عدل" یا "انصاف" ہے۔ اسی لیے غصب اور چوری "ظلم" قرار پائے۔ کیونکہ ان میں دوسروں کے فائدہ کو چھین لینا، اور اُن کو اُن کے حقوق سے روک دینا یا محروم کر دینا پایا جاتا ہے اور اسی طرح وہ تاجر جو کسی چیز کو طے شدہ وزن یا پیمانہ سے کم تول کر دیتا ہے "ظلم کا مرتکب" ہے اس لیے کہ وہ دوسروں کے حق کے آڑے آتا اور صاحبِ حق کو اُس کے حق سے محروم کرتا ہے

وزنوا بالقسطاس المستقیم[1] پورے پیمانہ سے تول کر دو

تحیّز | عدل کا سب سے بڑا دشمن اور مقابل "تحیّز" (جنبہ داری) ہے اور یہ انسان کے اس رجحان کا نام ہے جو دو برابر کی چیزوں میں سے کسی ایک جانب جھکا دیتا تاکہ وہ دوسروں کو اُن کے حق سے محروم کر کے اپنے حق سے زیادہ حاصل کر لے یا دو انسانوں میں سے کسی ایک کو اُس کے حق سے محروم کر کے دوسرے کو اُس کے حق سے زیادہ دیدے۔

مثلاً قاضی اور حاکم کا فرض ہے کہ وہ فیصل مقدمات میں غنی اور فقیر، گورے اور

[1] جس طرح یہ آیت خرید و فروخت کی اشیاء سے متعلق ہے اسی طرح دنیا کے کل اُمور سے بلکہ تمام حقوق اللہ اور حقوق العباد سے وابستہ ہے گویا یہ باہمی لین دین اور اجتماعی رشتہ تعاون کے لیے "اصل" اور "اساس" ہے۔

کا ہے، ذی اثر اور مجبور کے درمیان کسی قسم کا امتیاز روا نہ رکھے۔ کیونکہ قانون کی نگاہ میں وہ سب برابر ہیں اور محبت و عداوت یا رحجان طبع و عدم رحجان کا لحاظ کئے بغیر قانونِ انصاف کے مطابق دونوں کو یکساں عدل کی ترازو میں تولے تو اب جو حکم بھی اس فرض کے خلاف تحیز (جانب داری) کا ارتکاب کرتا ہے وہ عادل نہیں ظالم ہے۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
انما ھلک الذین قبلکم انھم کانوا اذا
سرق فیھم الشریف ترکوہ واذا سرق
فیھم الضعیف اقاموا علیہ الحد
ایم اللہ لو ان فاطمۃ بنت محمد سرقت
لقطعت یدھا
(بخاری ومسلم)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم سے پہلے
ایسے لوگ ہلاک کر دیئے گئے اور عذاب الٰہی کے
سزاوار بنے کہ جب انہیں کوئی سربرآوردہ چوری
کرتا تو وہ اسکو معاف کر دیتے اگر کوئی غریب
و کمزور ایسا کرتا تو اس پر حد جاری کرتے قسم بخدا
اگر فاطمہ بنت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) بھی چوری
کرے تو میں اس کا بھی ہاتھ کاٹ دوں

بارہا ایسا ہوتا ہے کہ انسان کسی ایک جانب جھک جاتا اور اسکی وجہ سے احکام میں غلطی کر گذرتا ہے لیکن اسکے باوجود اسکو اپنے اس رحجان کا احساس تک نہیں ہوتا اور وہ یہی سمجھتا رہتا ہے کہ میں انصاف پر قائم ہوں۔ اس لیے انسان کے لیے ازبس ضروری ہے کہ وہ سختی کے ساتھ اپنے نفس کا محاسبہ کرتا رہے اور ایسے نازک مواقع میں نفس پر کڑی نگرانی رکھے اور اس طرح حتی الامکان خود کو غلط کاری سے بچائے

"تحیز" (جانب داری) چونکہ ایک خطرناک مرض ہے اس لیے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ جو اسباب و ذرائع اس جانب رہنمائی کرتے ہیں انکو بھی پیش نظر لے آیا جائے۔

انسان کو حسب ذیل باتیں "جانب داری" پر آمادہ کرتی ہیں۔

(۱) محبت و عشق:- جو شخص کسی سے محبت یا عشق رکھتا ہے وہ عشق میں اندھا ہو کر اکثر و بیشتر محبوب کی جانب داری پر آمادہ ہو جاتا ہے۔ اور یہی وہ چیز تو ہے جو والدین کو اولاد کی خطا کاریوں سے چشم پوشی کرانا بلکہ بعض اوقات فقداً ن احساس کا باعث بنتا ہے والدین اپنی اولاد کی خطا کاریوں کو بہت کم محسوس کرتے ہیں

(۲) منفعت ذاتی:- انسان کو جب یہ احساس ہوتا ہے کہ جانبین میں سے فلاں کی جانب مائل ہونے سے جو ذاتی نفع ہے وہ دوسری جانب سے نہیں ہو سکتا تو اکثر یہ احساس بھی "جانب داری" پر آمادہ کرتا ہے۔

(۳) خارجی مظاہر:- کسی شخص کا حسن، یا اس کی وجاہت، فصاحت و بلاغت شیریں کلامی یا چرب زبانی، اور با ادب طرز گفتگو جیسے امور بھی کبھی جادۂ انصاف سے جدا کر دیتے اور شخص مذکور کی "جانب داری" پر آمادہ کر دیا کرتے ہیں۔

اس لیے انسان کا فرض ہے کہ وہ اپنے حکم، فیصلہ اور اجتہاد میں ایسا بیدار ہو کہ کسی وقت اُس پر خواہش نفس، جانب داری یا رجحان طبع کا اثر نہ ہونے پائے جو اس کو عدل و انصاف کی راہ سے ہٹا دے۔ عدل "اخلاق" کے ارض و سما میں عرش بریں کا مقام رکھتا ہے اور اس کی عظمت و قدر و قیمت خدا پرست، دہری موحد اور صنم پرست سب ہی اقوام میں بلند رہتی ہے۔

چنانچہ قدیم رومانیوں کے یہاں انصاف کے "دیوتا" کی شکل و صورت عورت کی شکل کی تھی جس کی آنکھ پر پٹی بندھی ہوئی، ایک میں ترازو اور دوسرے میں تلوار دکھائی گئی۔۔۔ آنکھ پر پٹی کا مطلب یہ تھا کہ عادل و منصف کو خارجی امور یعنی تونگری

وجاہت، فقر و بے کسی وغیرہ سے نابینا ہونا چاہیئے اور ان چیزوں پر نظر رکھے بغیر حکم دینا چاہیئے اور ترازو سے مقصد یہ تھا کہ از بس ضروری ہے کہ ہر ایک انسان کے حق کو انصاف کی ترازو میں تولا جائے اور تلوار سے یہ مراد تھی کہ عدل وانصاف کے جاری ونافذ کرنے کے لیے حسب ضرورت قوت وطاقت کا وجود لازمی ہے۔

صنم پرستی کے گندہ تخیل سے بالاتر ہو کر ان حقائق کی سچی اور صحیح تصویر قرآن عزیز نے اس طرح کھینچی ہے۔

لقد ارسلنا رسلنا بالبینات وانزلنا	ہم نے بلاشبہ رسولوں کو دلائل دیکر بھیجا ہے اور
معھم الکتاب والمیزان لیقوم	انکے ساتھ کتاب اور عدل کی ترازو کو اتارا تاکہ
الناس بالقسط وانزلنا الحدید	وہ لوگوں میں انصاف کو قائم کریں اور لوہے
فیہ باس شدید ومنافع للناس	(اسلحہ جات) کو نازل کیا جس میں بہت بڑی
(حدید)	لڑائی ہے اور لوگوں کیلئے منافع پوشیدہ ہے

مرض تحیز (جانب داری) کی ان اقسام کا علاج بھی اسباب مرض کے پیش نظر ان اسباب و وسائل کے ذریعہ ہی ہو سکتا ہے جو عدل کے لیے سبب اور وسیلہ بنتے ہیں وہ حسب ذیل ہیں:۔

Resistance of partiality

(۱) تحیز (جانب داری) کی مقاومت:۔ انسان کو چاہیے کہ جب کسی معاملہ پر غور کرے تو خواہش نفس اور رجحان طبع سے بالاتر ہو کر یا رجحان کی مقاومت پر آمادہ ہو کر سوچے اور پھر حکم کرے تو اس صورت میں وہ یقیناً عدل سے قریب تر ہو جائے گا اور عشق ومحبت یا ذاتی نفع کوئی شے اس کے فیصلہ میں حارج نہ ہو سکے گی۔

(۲) وسعت نظر:۔ اگر کسی مسئلہ میں فریقین کو اختلاف ہے تو ہر ایک فریق کا

فرض ہے کہ وہ وسعتِ نظر سے کام لیتے ہوئے مسئلہ کے اس پہلو پر بھی غور کرے جس کو فریق ثانی اختیار کئے ہوئے ہے تاکہ محل نزاع متعین ہو جائے اور فیصلہ تک پہنچنے میں مدد ملے نیز قاضی اور حاکم کا فرض ہے کہ وہ مقدمہ کا فیصلہ دینے سے قبل فریقین کے بیان کردہ وجوہات پر وسعتِ نظر کے ساتھ غور کرے اور پھر کوئی فیصلہ صادر کرے۔

(۳) اسباب و بواعث پر نظر: حکم اور فیصلہ کا مدار خارجی اسباب کی بجائے عمل کے بواعث و اسباب کے زیر اثر ہونا چاہیئے۔ کیونکہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ عمل کا ظاہر بُرا نظر آتا ہے۔ حالانکہ اس کا صدور ایسی نیک ذات سے ہوا جو نیک اور با اخلاق ہے لیکن جب اس عمل کے باعث پر نظر جاتی ہے تو وہ برمحل نظر آتا ہے۔ مثلاً ایک باپ اپنے بچہ کی تربیت کی خاطر بچہ پر غضبناک ہوتا یا درشتی کا اظہار کرتا ہے تو باپ کا یہ عمل بد اخلاقی کی روئداد میں شامل نہیں ہوگا۔

جماعتی عدل عادل جماعت وہ جماعت ہے جس کے نظم و قوانین اس قدر سہل الوصول اور آسان ہوں کہ تمام افراد کے لیے اُن کی اپنی استعداد کے مطابق یکساں ترقی کا باعث بن سکیں اور افراط و تفریط سے محفوظ رکھ سکیں۔

تو اس وقت تک کسی جماعت کو "عادل" نہیں کہا جا سکتا جب تک کہ اس کے ذریعہ انسانوں کے ہر ایک گروہ کے لیے وسائلِ ترقی بھتات کے ساتھ میسر نہ آتے ہوں مثلاً اس قوم میں ایک گروہ "تجارت پیشہ" ہے اور وہ اپنی تجارت میں ٹیلیگراف، ڈاکخانہ اور ریل وغیرہ کا محتاج ہے اور ایک "طلبہ" کا گروہ ہے جو ہر قسم کے علوم کی تعلیم کے لیے مکاتب، مدارس اور ان میں نظم و انتظام، اور ہر طالب علم کے احتیاج کے مطابق علوم کا طالب ہے اور ایک گروہ باہمی تنازعات میں دادخواہوں کا ہے اور وہ حکام، قضاۃ اور ایسے قوانین کا محتاج ہے جو حقوق افراد و جماعت کی حفاظت کر سکیں اور ملزموں کو سزا دے سکیں وغیرہ وغیرہ پس اگر

قوم کا نظم و دستور ان تمام ضروریات کا کفیل اور احسن طریقہ پر محافظ و نگہبان ہے تو اُس کا حق ہے کہ وہ "عادل جماعت" کے لقب سے معزز ہو ورنہ ظالم کہلانے کی مستحق ہوگی۔

اور باعتنی عدل میں "جماعت" کے ہر فرد سے یہ مطالبہ ہوتا ہے کہ وہ عدل قائم کرنے میں اپنا فرض ادا کرے اور وجودِ عدل کے لیے جن اعمال کی ضرورت ہے اپنی طاقت بھر انکو انجام دے مثلاً اگر کسی شہر میں "شفاخانوں" کی ضرورت ہے تو مقررین کا فرض ہے کہ وہ اپنی تقریر کے ذریعہ سے اُن کے قیام پر توجہ دلائیں اور اخبار نویسوں کا فرض ہے کہ وہ مقالات کے ذریعہ سے یہ خدمت انجام دیں اور شعراء کا فرض ہے کہ وہ اپنے اشعار کے وسیلہ سے اور مالداروں کا فرض ہے کہ وہ بذلِ مال کے ذریعہ سے یہ فرض انجام دیں اور اربابِ قوت و جاہ کا فرض ہے کہ وہ ان جیسے جائز امور کی حمایت میں اپنی قوت و جاہ کو کام میں لائیں، اور بالآخر اربابِ حکومت کا یہ فرض ہے کہ وہ حکومت کی قوتِ تنفیذ کو اس کے نفاذ کے لیے استعمال کریں۔

اور اگر کسی قوم کے افراد اپنے فرائض کی انجام دہی میں کوتاہی کرتے ہیں تو اس صورت میں ساری قوم "گناہگار" اور "ظالم" ٹھیرے گی۔ حتیٰ کہ وہ افراد بھی اس حکم کے تحت میں آجائینگے جو اپنے فرائض کو اگرچہ صحیح طریقہ پر انجام دے رہے ہیں مگر قوم کے دوسرے افراد کو ادائے فرض پر زجر و توبیخ نہیں کرتے اور وہی مثل صادق آئے گی کہ

"چنے کے ساتھ گھن بھی پس جاتا ہے"

اس لیے ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ جماعت ایک "عضوی جسم" کی طرح ہے اس لیے جماعت کا اور اس کا حال یکساں ہے مثلاً اگر "قلب" اپنے فرض کو ٹھیک انجام دے رہا ہو مگر "معدہ" اپنا حق ادا نہیں کرتا، تو پھر سارا جسم بلکہ خود قلب بھی درد اور تکلیف میں رہیگا۔

اور جبکہ حکومت ہی قومی معاملات کے قیام و نظام کی ذمہ دار ہوتی ہے تو وہ اس وقت تک "عادل" نہ کہلائے گی جب تک اپنے "فریضہ" کو بہترین طریقہ پر ادا نہ کر دے اس کا فرض یہ نہیں ہے کہ وہ اپنے دائرہ (عمالِ حکومت) ہی کی فلاح کی فکر کرے بلکہ اُس کا فرض تو یہ ہے کہ حسبِ "جماعت" اور "قوم" کی وہ حکومت ہے اپنی انتہائی طاقت صرف کر کے اُس کے ہر فرد کے لیے فلاح و خیر کو حاصل کرے۔

افلاطون نے اسی حقیقت کو اپنے اس قول میں ادا کیا ہے۔

بہترین حکومت وہ ہے جو قوم کے ہر فرد کو اُس کے لائق بہترین جگہ دے اور یہ طاقت رکھتی ہو کہ ہر فرد میں اپنی افادیت کو نمایاں کر سکے اور ہر شخص کو ادائے فرض و عہد کے لیے ہر طرح مدد دے اور اس قابل بنا دے کہ ہر فرد کے لئے ادائے فرض و عہد سہل ہو جائے۔"

لہٰذا کوئی حکومت اُس وقت تک "عادل" نہیں ہو سکتی جب تک کہ وہ اپنے اس فرض کو پورا نہ کر دے اور حکومت پر اس ادائے فرض کی بہت بڑی ذمہ داری ہے کہ وہ اپنے افراد کی راہ میں رکاوٹیں نہ ڈالے اور ان کو اس کے لیے آزاد چھوڑ دے کہ وہ اپنے قویٰ اور ملکات اور اعمال کی ترقی کے لیے حسبِ استعداد جس طرح چاہیں کام کریں الا یہ کہ قومی ضرورت ہی بعض وقتی پابندیوں کی داعی ہو غرض با اخلاق فرد اور جماعت کے لیے "عدل" طغرائے امتیاز ہے اور اس کا عدم بد اخلاقی کا نشان۔

پس افرادِ قوم میں سے اگر کوئی حصولِ علم کا شوق رکھتا ہے اور جس حد تک وہ اس میں ترقی کرنا چاہتا ہے۔ اس کے لیے وہ راہ نہیں پاتا یا کوئی تاجر اپنی تجارت میں کماحقہ اس لیے ترقی نہیں کر سکتا کہ حکومت نے اس کی راہ میں رکاوٹیں پیدا کر دی

ہیں یا اسی طرح دیگر افرادِ قوم اپنی جائز مرضی کے مطابق ترقی نہیں کر پاتے تو ایسی حالت میں اس "قومی حکومت" کی کسی طرح تعریف نہیں کی جا سکتی اور وہ بلاشبہ قابلِ مذمت اور بد اخلاق کہلانے کی مستحق ہے۔

عدل و مساوات اکثر ایسا ہوتا ہے کہ شرابِ عدل "مساوات" کے شیشہ میں جھلکتی نظر آتی ہے اور یہ فرق کرنا مشکل ہو جاتا ہے کہ شیشہ نے مے دو آتشہ کا رنگ اختیار کر لیا ہے یا شرابِ ناب ہی شیشہ کے ہمرنگ ہو بہرحال عدل و مساوات دونوں لازم و ملزوم بنجاتے ہیں یہی وہ حقیقت تھی جس نے گذشتہ دور میں فرانس کی بیداری اور انقلاب نے اسکو اپنا شعار بنا کر یہ اعلان کیا۔

آزادی، مساوات، اخوت

یعنی تمام انسان آزاد، انسانی حقوق میں مساوی اور باہم بھائی بھائی ہیں۔

زندگی کے پاک وسائل میں سے دنیا میں تعلیم و دولت کی طرح کے بہت سے ایسے وسائل ہیں جنکی حلال روزی، پاک لباس، عمدہ رہائش، نفع بخش کتابوں کے حصول اور ریاضتِ بدنی وعقلی پر قدرت کے لیے سخت ضرورت ہے تو سوال یہ ہے کہ ان تمام وسائل میں سب انسان برابر ہوں یا یہ کہ سب مساوی نہ ہوں، عدل کا تقاضہ کیا ہے؟

علماءِ اخلاق اور فلاسفہ اس سوال کے جواب میں مختلف رائے رکھتے ہیں ایک فریق مساوات کا حامی ہے اور اسی کو انصاف سمجھتا ہے اور دوسرا فریق اس کا مخالف ہے اور مساوات کو خلافِ عدل کہتا ہے اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اختصار کے ساتھ دونوں کے دلائل و براہین کا ذکر کر دیا جائے۔

عدمِ مساوات تسلیم کرنیوالوں کے دلائل (۱) انسان بالطبع اپنے قویٰ اور ملکات میں مختلف ہیں۔ بعض ان میں سے ذکی ہیں اور بعض غبی، بعض حاذق ہیں اور بعض بیوقوف بعض قابل

ہیں اور بعض نا قابل، خدائے تعالیٰ نے ان کو اسی فرق سے پیدا کیا ہے اور اسی اختلاف کے ساتھ وہ پیدا ہوتے ہیں۔

لہٰذا یہ قانونِ قدرت کے خلاف ہے کہ ہم غبی مبے وقوف اور بلید انسانوں کو زبردست اور وسیع خدمات پر قادر کردیں اور انکو ایسی بخشش عطا کردیں جس سے فائدہ اٹھانے کی انہیں صلاحیت موجود نہو۔ اگر ہم ایسی سخاوت برتیں گے تو اس کا غلط استعمال کریں گے اور اس کے ثمرات سے کوئی فائدہ نہ اٹھاسکیں گے بلکہ جماعتی زندگی میں تباہی کا باعث بنیں گے۔

اسی کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ اگر اُن کے لیے ضروریاتِ زندگی مہیا کر دی جائیں اور انکو اسقدر ہی مل جائے جو قابل اور ماہر انسانوں کی ضروریات سے بچ رہتا ہو تو وہ ان سب کی دنیوی فلاح کے لیے کافی ہوتا ہے اس لیے ازبس ضروری ہے کہ ایسے افراد کو ضروریات کی کفایت کی حد تک دیا جائے اور اکتفار ضروریات کا اگر قدیم طریقہ غلام بنا لینا تھا تو جدید طریقہ اجیر کو یومیہ اجرت دیدینا ہے وغیرہ وغیرہ

(۲) انسانوں کا یہ اختلاف اُن کو باہمی جد وجہد کی دعوت دیتا ہے مثلاً فقیر جب ایک مالدار کو دیکھتا ہو کہ وہ اس سے کہیں زیادہ آرام اور نفع میں ہے تو وہ کوشش کرتا ہو کہ کسی طرح ترقی کرکے میں بھی اس جیسا بنجاؤں، اور جب دوسرے درجہ کی ڈگری اور سند کے حامل یہ دیکھتے ہیں کہ اعلےٰ ڈگری اور سند کے حامل ہر ایک بات میں اُن سے ممتاز رکھے جاتے ہیں تو وہ بھی اس کی سعی کرینگے کہ محنت کرکے اسی درجہ تک پہنچ جائیں تاکہ اُن ہی کی طرح فائدہ اُٹھائیں۔

اور بعض آدمی جب اچھے لباس، بلند عمارات، اعلیٰ موٹر کاروں سے فائدہ اٹھاتے نظر آتے ہیں تو عیش کوشی کا یہ طریقہ ہر نفس میں جد وجہد اور سعی کا جوش پیدا کرتا ہے اور گاؤ

کرتا ہے کہ جس طرح دوسرے اس حد تک پہنچے ہیں ہم بھی ذرائع اختیار کر کے وہاں تک پہنچ جائیں نیز یہ طریقہ ایجادات و اختراعات کی جانب مائل کرتا اور "تنازع للبقاء" کے میدان میں دوڑنے والوں کو ان کی سعی و عمل کی کامیابی کے لیے بہتر سے بہتر راہیں نکالنے کی ترغیب دیتا ہے۔

اس لیے یہ طریقہ بالعموم "انسانیت" کے لیے مفید اور بہتر ہے اور اگر ہم ان تمام امور میں سب انسانوں کو برابر کر دیں تو جد و جہد کا یہ سارا سلسلہ ناپید ہو جمود و خمور کی حالت طاری ہو جائے جو عالم کی حیات کی بجائے اسکی موت کا مترادف ہے۔ حالانکہ انسان کی فطرت "متمدن انسان ہو یا وحشی" یہ ہے کہ امید ہی ان کی سعیٔ عمل کا بڑا سبب ہے اور زندگانی میں عیش کی زندگی کی "رغبت" ہی ان کو سعیٔ پیہم پر بہادر بنائے رکھتی ہے۔

(۳) دنیا کا مجموعی نظام اس وقت تک قائم نہیں رہ سکتا جب تک کہ مختلف جماعتیں "مختلف اعمال" میں مشغول نہ ہوں۔ مثلاً ایک جماعت کا صرف یہی کام ہو کہ وہ علوم کے کمال اور تالیف و تصنیف سے محروم صرف کھیتی اور زراعت کا کام انجام دے، اور ایک دوسری جماعت علم، فلسفہ، شاعری میں مشغول ہو اور اسی طرح انسان مختلف جماعتوں میں تقسیم رہیں۔ پس اگر یہ نہ ہو اور تمام انسان مثلاً علم میں کیساں مشغول رہیں تو زندگی کے ابتدائی مراحل کے سامان تک سے محروم ہو جائیں گے یا حسب مراد پوری طرح حاصل نہ کر سکیں گے اور اگر ہم تمام انسانوں کو اس پر مجبور کریں کہ وہ اپنا تھوڑا سا وقت مزدور یا تاجر یا کاریگر کی حیثیت میں ضرور صرف کریں تو پھر علم کی بہتات اور مفید مباحث و معلومات سے محرومی یقینی۔

ان ہی وجوہ کی بنا پر یہ کہنا صحیح ہے کہ عالم میں تفاوت اور عدم مساوات فطری ہے اور اس لیے عین مقتضائے عدل ہے۔

لیکن قائلین مساوات ان دلائل و وجوہ پر حسب ذیل اعتراضات رکھتے ہیں۔

(۱) انسانوں کو خدائے تعالیٰ نے "یکساں" پیدا کیا ہے۔ رومانی خطیب "شیشرون" کہتا ہے۔

انسان سب برابر ہیں ایک انسان دوسرے انسان سے جتنا مشابہ اور قریب ہے دوسری کوئی شے ایسی نہیں ہے۔ ہم "سب" عقل بھی رکھتے ہیں اور "حواس" بھی اور اگرچہ ہم "علم" میں مختلف ہیں، مگر ہم سب میں "علم حاصل کرنے کی قدرت" برابر اور یکساں ہے۔

اور انگریز فلسفی، "ہوبز" (Hobbes) کہتا ہے

قوائے عقلی وجسمانی کے اعتبار سے سب انسانوں کی طبیعت یکساں اور برابر ہے ہم کو بعض آدمی بعض کے اعتبار سے زیادہ "قوی" اور زیادہ "ذہین" نظر آتے ہیں لیکن اگر ہم وسعتِ نظر سے کام لیں تو یہ نظر آئے گا کہ یہاں کوئی ایسا فرق موجود نہیں ہے جو ایک انسان کے لیے کوئی حق دیتا ہے تو دوسرے کو اس سے محروم کرتا ہو مثلاً ایک کمزور جسم انسان کو قدرت نے ایسی قوت دی ہے کہ صبر کے ذریعہ وہ "قوی" انسان کو قتل کر سکتا ہے، کیونکہ وہ مکر وفریب کے داؤں جانتا اور ایسے لوگوں کے مشورہ سے اس کو انجام دیتا ہے جو اس کے خیال سے آگاہ ہیں۔

جیفرسن (Zefferson) اور اس کے پیرو بھی اسی کے مؤید ہیں وہ بھی یہی کہتے ہیں کہ انسان سب برابر اور ایک حیثیت میں پیدا ہوئے ہیں۔

"مُدعیان مساوات" کے ظاہری بیانات سے جو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک ہر ایک انسان قابلیت اور ذہانت وغیرہ میں یکساں ہے تو اس سے یہ مقصد نہیں ہے کہ ان

ہیں سب یکساں ذہین اور یکساں قابل ہیں اور کسی شے میں کوئی تفاوت نہیں کیونکہ یہ دعوےٰ بالکل باطل ہے اس لئے کہ اس قسم کا تفاوت تو بدیہی ہے اور شمس و قمر کی طرح عیاں اور روشن ہے چنانچہ ایک تاجر اپنے کاروبار میں کسی کو شریک یا اجیر کی طرح دخیل بناتا ہے تو جدا جدا صلاحیت کے تفاوت سے ہر ایک کا کام متعین کرتا ہے یا ایک کو اہل سمجھ کر اس کی خدمات لے لیتا ہے اور دوسرے کو رد کر دیتا ہے۔

بلکہ ان کے قول کا مطلب یہ ہے کہ انسان اپنی فطرت میں مختلف طبقات، مثلاً "شرفاء کا طبقہ، پست اقوام کا طبقہ، اہل دول کا طبقہ، اور مفلسوں کا طبقہ"، میں منقسم نہیں ہے اور یہ کہ کسی انسان کو "قطع نظر از ذہانت و قابلیت" کسی انسان پر اس لئے "غلبہ" یا "حکومت کا حق" نہیں ہے کہ اس کی رگوں میں شاہی خون دوڑ رہا ہے اور دوسروں میں یہ امتیاز نہیں پایا جاتا، بلکہ خدائے تعالےٰ نے بدو فطرت میں سب انسانوں کو ایک ہی "طبقہ" میں پیدا کیا ہے اور جو اپنے عمل خیر میں "زیادہ قابل" ہے وہی زیادہ "صالح" ہے اسی طرح ان کا خیال یہ ہے کہ انسان "حقوق انسانی" مثلاً "حق زندگی اور "حق آزادی" وغیرہ میں بھی یہ سب مساوی اور برابر ہیں اور ان میں سے کسی ایک کو دوسرے پر برتری حاصل نہیں ہے۔

(۲) عدم مساوات کے قائلین کی دوسری دلیل پر ان کا اعتراض یہ ہے کہ "اعمال اور کاروبار حیات" میں انسانوں کا "تزاحم" اور "اختلاف" ہے" یہ کوئی "بلند" اور "عمدہ" سبب نہیں ہے اور "تنازع للبقاء" بیشک صرف "وحشی" "غیر متمدن" اور "غیر مہذب" انسانوں کے لئے تو سبب بن سکتا ہے لیکن "ترقی یافتہ" اور "مہذب" انسانوں کی "عملی زندگی" کے لئے ان کا وہ پاک احساس و شعور" اور ان کا "عمل کے لئے عشق" ہی باعث بن سکتا ہے اور اکثر "موجدین" و "مخترعین" نے جو ایجادات و اکتشافات کئے ہیں ان کے اس عمل

کے لئے "تزاحم" اور "تنازع للبقاء" باعث وسبب نہیں بنا، بلکہ دراصل مخلوق کی منفعت اور عوام کی فلاح ان امور کی ایجاد کا باعث ہے۔

(۳) اسی طرح تیسری دلیل پر اُن کا اعتراض یہ ہے کہ یہ بات "قدیم زمانہ" میں ہو تو ہو لیکن اب جبکہ نئے نئے اکتشافات سامنے ہیں اور نئی نئی ایجادات موجود ہیں مثلاً جدید آلات، بھاپ کے آلات، بجلی کے آلات، وغیرہ تو اب ہم اس قابل ہیں کہ سب انسانوں کو یکساں فائدہ پہنچائیں، اور ان آلات کے ذریعہ سے آمدنی کے اس قدر ذرائع مہیا کریں کہ ہم تمام انسانوں کے لئے بڑی سے بڑی تعلیم کا یکساں انتظام اور ان کی زندگی کے مختلف شعبوں میں یکساں فائدہ پہنچا سکیں۔

فیصلہ | حقیقت یہ ہے کہ ہر شے میں "مساوات مطلقہ" ناممکن ہے، اور نہ مبنی بر انصاف ہے ——— خصوصاً جبکہ یہ معلوم ہے کہ انسان مختلف الطبائع ہیں ——— البتہ کچھ اشیاء ایسی ہیں جن میں تمام انسانوں کا مساوی ہونا معقول ہے اور یہی "عدل" ہے اور اگر ان میں "مساوات" نہ ہو تو پھر وہ "ظلم" ہے۔

(۱) قانونی مساوات، اس کا مطلب یہ ہے کہ قانون کی نظر میں غنی وفقیر، شریف و رذیل، بلند و پست، سب برابر ہوں، یعنی جو شخص بھی جرم کرے وہ بغیر کسی طبقاتی امتیاز کے "سزا" پائے نیز وضع قوانین میں بھی کوئی طبقاتی امتیاز و برتری نہ ہو، اور سب کے لئے وہ یکساں اور مساوی ہوں۔

(۲) حقوق میں مساوات۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ حق زندگی اور حق آزادی وغیرہ حقوق میں یکسانیت ہو، اور سب یکساں طور پر اُس سے مستفید ہوں، یہ نہ ہو کہ ایک کو دوسرے پر اُن میں سے کسی ایک حق میں بھی برتری اور امتیاز حاصل ہو نہ ایسا ہو کہ ایک

تو اپنی رائے کو آزادی سے ظاہر کر سکے، نشر و اشاعت کر سکے یا بغیر رکاوٹ تقریر و تحریر کا حق رکھے اور دوسرا ان باتوں سے محروم ہو یا اس کے اظہار کی راہ میں رکاوٹ موجود ہو۔ بلکہ سب برابر کے حقدار ہوں، جو عالم کو اس سلسلہ میں حق حاصل ہو وہی پبلک کے ہر فرد کو حاصل ہو اور جو غنی کو فائدہ ہو وہی غریب کو فائدہ پہنچے۔

(۳) عہدوں اور منصبوں میں مساوات۔ اس سے یہ مراد ہے کہ "عہدے اور مناصب" کسی خاص جماعت کے لئے مخصوص نہ ہونے چاہئیں بلکہ جس شخص میں بھی ان میں سے جس عہدہ یا منصب کی صلاحیت موجود ہے وہ اس کا حق ہو، اور ان کے حصول دوسرے خارجی اثرات "مثلاً ثروت، جاہ وغیرہ کا قطعاً کوئی دخل نہ ہو۔

(۴) رائے دہی میں مساوات۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ انتخاب کے وقت "ووٹ" یا "رائے" کو کسی جماعت کا حق نہ قرار دیا جائے اور کسی خاص جماعت کی اس میں قطعاً تخصیص نہ ہونی چاہئے، بلکہ ہر ایک غنی و فقیر، خاص و عام اس میں یکساں اور برابر حقدار ہوں۔

اگرچہ خاص اس مسئلہ میں ابھی تک عقلاء مختلف ہیں اور اقوام نے ابھی تک متفق ہو کر اس کے لئے کوئی ایک طریقہ اختیار نہیں کیا ہے تاہم "عدل" یہی ہے کہ اس حق میں بھی کسی قسم کا کوئی امتیاز جائز نہ رکھا جائے، اور ہر شخص کو بلا تفریق "رائے دہی" کا حق ہو۔

اور اسی طرح تجارت، صنعت و حرفت اور ذرائع پیداوار میں بھی سب کو یکساں حقوق حاصل ہوں۔

عدل و رحمت اکثر اشخاص یہ کہتے سُنے جاتے ہیں "رحمت" انصاف سے بلند شے ہے اور مراد یہ لیتے ہیں کہ "عمل" بہ تقاضائے رحمت بہتر ہے بہ تقاضائے عدل سے "

مگر یہ بات کلیہ کے طور پر صحیح نہیں ہے البتہ بعض حالات میں برمحل ثابت ہو گی

اور بعض میں بے محل۔

چنانچہ اس حقیقت کا انکشاف حسب ذیل مثالوں سے بہ سہولت ہو سکتا ہے۔

(۱) مدرسہ کا ایک "مدرس" اپنے درس کے کام کو ٹھیک انجام نہیں دیتا، نہ ٹھیک پڑھاتا ہے اور نہ اُس کے وجود سے طلبہ کو کوئی فائدہ ہے اس لئے یہ مسئلہ درپیش ہے کہ اُس کو برطرف کردیا جائے، مگر وہ اس مدرسہ کا قدیم مدرس ہے بوڑھا ہوچکا ہے کثیر العیال اور نادار ہے۔ اس موقعہ پر کہا جاتا ہے "رحمت بلند ہے انصاف سے" یعنی انصاف کا تقاضہ ہے کہ اُس کو "برطرف" کردیا جائے اور رحمت چاہتی ہے کہ اُس کو "باقی" رکھا جائے۔

اس مقام پر بلاشبہ اداءِ فرض کا تقاضہ ہے کہ عدل کو رحمت پر مقدم رکھا جائے بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ یہاں عدل ہی "رحمت" ہے اس لئے کہ ہر سال کثیر التعداد طلبہ کی تعلیم و استعداد علمی کا جو نقصانِ عظیم ہو رہا ہے وہ اس خاندان کے معاشی نقصان کے مقابلہ میں بدرجہا قابل ترجیح ہے نیز مدرسہ "تعلیم گاہ" ہے لوگوں کی معاشی کفالت کا "ادارہ" نہیں ہے کہ اُس کی نااہلیت کے باوجود رزق ملتا رہے بلکہ وہ اس جگہ محنت و خدمت کا مشاہرہ پاتا ہے پس جب وہ مفوضہ خدمت سے قاصر ہو گیا تو "حق محنت" کا سوال بھی ختم ہو جاتا ہے البتہ وہ پنشن کا حقدار ہے یا بعض دوسرے طریقہ ہائے حسنِ سلوک کا مستحق۔

(۲) ریلوے گارڈ، ایک شخص کو غریب سمجھ کر اُس سے ٹکٹ کی قیمت نہیں لیتا اور بغیر قیمت اُس کو "پاس" دیدیتا ہے اس لئے کہ "رحمت انصاف سے بلند ہے" مگر یہ طریقہ بھی غلط ہے اس لئے کہ "پاس" کی قیمت اُس کی ملک نہیں ہے بلکہ وہ "کمپنی" یا "حکومت" کی ملکیت ہے اور دوسرے کی ملکیت میں اجازت کے بغیر تصرف عدل کے قطعاً منافی ہے۔

پس اگر گارڈ یا ٹکٹ چیکر کسی پر رحم اور احسان کرنا چاہتے ہیں تو اُن کو چاہئے کہ وہ "ٹکٹ یا پاس کی قیمت" اپنی جیب سے ادا کر دیں ورنہ مفت پاس دینے پر وہ جماعتی مجرم قرار پائیں گے۔

(۳) ایک چور پکڑا گیا اور اُس کے قبضہ سے چوری کا مال برآمد ہو گیا تو اب اُس نے یہ دیکھ کر کہ چوری ثابت ہو گئی لوگوں سے رحم کی درخواست شروع کر دی اور رونے لگا، لوگوں نے یہ کہہ کر "رحمت، انصاف سے بلند ہے" سفارش کی کہ اس کو رہا کر دو تو یہ سفارش اور اس کی دلیل بے محل ہے اس لئے کہ چور کو سزا دینا تنہا صاحب مال کا حق نہیں ہے بلکہ پوری قوم اور عامۃ الناس کا جماعتی حق ہے جو کسی فرد کے معاف کر دینے سے معاف نہیں ہو سکتا۔

(۴) ایک قیدی ناحق "جیل" میں محبوس ہے، تم چاہتے ہو کہ اُس کو معاف کر دیا جائے اور چھوڑ دیا جائے سفارش کرتے ہوئے کہتے ہو کہ "رحمت" "انصاف سے بلند ہے" تو تمہاری سفارش حق مگر تمہارا یہ قول بے محل ہے اس لئے کہ اس موقعہ پر نہ صرف رحمت کا بلکہ انصاف کا تقاضہ بھی یہی ہے کہ اُس کو رہا کر دیا جائے اور قید ظلم سے چھڑا دیا جائے کیوں کہ یہاں رحمت اور انصاف دونوں یکساں ہیں نہ یہ کہ رحمت بلند ہے انصاف سے۔

البتہ بعض صورتیں ایسی بھی ہیں جہاں یہ کلمہ "رحمت بلند ہے انصاف سے" صحیح اور راست اُترتا ہے مثلاً کسی شخص پر تمہارا قرض ہے، لیکن وہ بوجہ غربت ادا کرنے سے معذور ہے انصاف کا تقاضہ تو یہ تھا کہ تم اس سے اپنا حق طلب کرو اور جس طرح ممکن ہو حاصل کرو لیکن تم نے ازراہِ شفقت و رحمت اُس کو صاحب ثروت ہونے تک مہلت دیدی یا بالکل معاف کر دیا تو ایسے موقعہ پر یہ کہنا کہ "رحمت بلند ہے انصاف سے" بالکل درست ہے

عن ابی قتادۃ قال سمعت	حضرت ابو قتادہؓ کہتے ہیں کہ میں نے
رسول اللہ صلی اللہ علیہ	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے
وسلم یقول من انظر معسرا	فرماتے تھے کہ جس شخص نے تنگدست (مقروض)
او وضع عنہ انجاہ اللہ من	کو مہلت دی یا معاف کر دیا تو اللہ تعالیٰ
کرب یوم القیمۃ (مسلم)	اسکو قیامت کی مصائب سے نجات دیگا

الحاصل یہ کلمہ اُس وقت صحیح و درست ہے کہ جب رحم کرنے والا ہی "حقِ انصاف کا بھی مالک" ہو کہ وہ اپنے حقِ انصاف سے نیچے اُتر آئے اور "رحم" اختیار کرے، لیکن جہاں "حقِ انصاف" دوسرے کی ملکیت ہو اُس جگہ رحمت کا استعمال ناجائز و نادرست اور کھلی ہوئی غلطی ہے۔

اقتصاد میانہ روی

الاقتصاد نصف المعیشۃ (الحدیث) میانہ روی نصف عیش ہے

"نظر و فکر" اور باریک بینی و دور رسی" کے ساتھ اعمال کو سنوار لینے کے بعد زندگی کی مسرت و فلاح کے لئے "اقتصاد" اور "میانہ روی" سے اہم کوئی شئے نہیں ہے۔ مثلاً کاشتکار اپنے پیشہ میں جب ہی کامیاب ہے کہ کام سے پہلے اُس کے مستقبل، اور اُس کی ضروریات پر نظر کر لیتا اور اُسی کے مطابق اپنے کام کا ڈھانچہ بناتا ہے، اور ایک طالبعلم جب ہی کامیاب ہو سکتا ہے کہ تعلیم سے پہلے اُس کے مستقبل کو دیکھ لے اور اس سلسلہ

میں جو امتحان و آزمائش ہونے والی ہو اُس کے لئے ہر طرح خود کو مستعد بنا لے اور جس مقصد کو اُس نے سامنے رکھا ہے اپنی زندگی کو اسی کے مناسب قالب میں ڈھال لے۔

انسان کی مالی زندگی کا بھی یہی حال ہے کہ جب تک شروع ہی سے انجام بینی، باریک نگاہی اور غور و فکر سے کام لیکر اس کا نظم ٹھیک نہ کیا جائے اُس وقت تک معیشت کی جانب سے انسان تباہ حال اور پریشان ہی رہتا ہے۔

کون نہیں جانتا کہ اس کارخانۂ حیات میں عقلاء کو طلب مال اس لئے نہیں ہوتی کہ وہ "مال" ہے بلکہ اس لئے کہ وہ ہماری مرغوبات و ضروریات کے حصول کا ذریعہ ہے چنانچہ میسل کہتا ہے۔

"روپیہ پیسہ" اپنی ذات سے کوئی رغبت کی چیز نہیں ہے، اور مقدار میں چمکنے ہوئے "پولنڈ" سے زیادہ حقیقت نہیں رکھتا اُس کی قدر و قیمت دراصل اُس شے کے اعتبار سے ہے جو ہمیں "مرغوب" ہے اور ہم اُس کو دے کر اُسے حاصل کرتے ہیں لیکن انسان کبھی اُس کو بھول جاتا ہے" اور خود روپیہ پیسہ کا عاشق بن جاتا اور اُس کو مرغوبات میں خرچ کرنے کی بجائے اُس کے جمع کرنے کا شائق ہو جاتا ہے یہی حال "طاقت" اور "شہرت" کا ہے کہ "ان دونوں کی محبت کا باعث وہ زبردست قوت ہے جو ہماری مرغوبات کے حصول میں کام آتی ہے" اور ہماری "مرغوبات" اور ان دونوں کے درمیان جو زبردست ارتباط اور تعلق ہے اس نے ان دونوں کو اس "مرتبہ" پر لا کر کھڑا کر دیا کہ بعض انسانوں کی نگاہ میں اُس سے زیادہ دوسری کوئی شے مرغوب نہیں رہتی۔

لہ خلاصہ از سیاسیات مقدمہ از ٹلز سیلی۔

درحقیقت "مال" اپنی ذات میں نہ اچھا ہے نہ بُرا بلکہ اس کی اچھائی اور بُرائی اس کے استعمال پر موقوف ہے، پس وہ اچھے ہاتھ میں اچھا ہے۔

نعم المال والرجل الصالح ——— مال اچھی چیز ہے بشرطیکہ وہ مرد صالح کے ہاتھ میں ہو (الحدیث)

اور بُرے ہاتھ میں بُرا۔

بئس عبد الدراهم والدنانیر (الحدیث) بدترین ہے وہ شخص جو روپیہ پیسہ کا غلام ہو

اس لئے ضروری ہے کہ ہم مال کے استعمال کے فن کو سیکھیں اور اس کے کسب و ترقی کے طریقے معلوم کریں اسی بناء پر اس کا "اخلاق" کے ساتھ بھی بہت بڑا علاقہ ہے کیونکہ بہت سے فضائل و رذائل کی بنیاد ہی مال ہے۔

پس کرم، امانت، احسان، اقتصاد، بخل، طمع، رشوت اور اسراف یہ سب صفات انسان کی مالی حالت ہی سے متعلق ہوتے ہیں بلکہ بعض مرتبہ مال کی عدم موجودگی ہی بعض فضائل یا رذائل کا باعث بن جاتی ہے، مثلاً بعض اوقات "مقروض" جھوٹ بولنے پر مجبور ہو جاتا ہے اور قرضوں کا بار اس کو قرضخواہ کے سامنے حیلہ اور بہانہ تراشنے کی نئی ترکیبیں بتا دیتا ہے تاکہ قرضخواہ اپنے مطالبہ میں تاخیر سے کام لے، یا مثلاً بسا اوقات "فقر و محتاجی" طرح طرح کے جرائم کا باعث اور آزادی کے لئے دشمن بن جاتے ہیں اور ایسا ہی اس کے برعکس صورتوں میں سمجھئے۔

اور روپیہ پیسہ کی بے اندازی انسان کے نفس میں ایک ایسی قوت پیدا کر دیتی ہے کہ کسی طرح وہ ذلت و رسوائی کو برداشت نہیں کرتا اس لئے "میانہ روی" اخلاقی مضبوطی کا سبب ہوتا اور حقوق کے مطالبات کی بنیاد کا باعث ہوتی ہے۔

لہذا یہ "حق صریح" ہے کہ تدبیر مال، اور "حسن تصرف" کو اخلاقِ فاضلہ کی بنیادوں میں سے اہم بنیاد قرار دیا جائے۔ اسی لئے ماہرین نے "تدبیر مال" اور "ترقی ثروت" وغیرہ مالیات سے متعلق مضامین پر بہت سی کتابیں تصنیف کی ہیں مگر یہاں مالیات کے متعلق صرف اس ہی نہج سے بحث کی جانی چاہئے جو اخلاقی مباحث سے وابستہ ہے۔

ہر ایک انسان کو اپنی زندگی میں خطرات و مصائب کا مقابلہ کرنا پڑتا ہے خواہ وہ امراض کی آفت ہو، آگ لگنے کی مصیبت ہو یا معزولی عہدہ کی آفت ہو وغیرہ وغیرہ لہذا از بس ضروری ہے کہ ہم اپنی "پونجی" میں سے کچھ پس انداز کرتے رہیں تاکہ ضرورت کے وقت کام آئے، اور اس کی وجہ سے ہم اپنے نفس کو قرض کی مصیبت یا ذلت و رسوائی سے محفوظ رکھ سکیں، نیز اُن اعلیٰ مقاصد کے کام آئے جو انسان کی اپنی ذاتی غرض بلکہ زندگی سے بھی زیادہ عزیز ہوتے ہیں۔

ان ہدایات کے پیشِ نظر صرف مال کے لئے حسب ذیل اصولوں کی رعایت از بس ضروری ہے۔

(۱) یہ اہم فریضہ ہے کہ صرفِ مال اور پس انداز کے درمیان موازنہ کے وقت "ضروریات حاجت" کو "فاضل حاجت"[1] پر مقدم رکھا جائے، اس لئے یہ صحیح بات نہ ہوگی کہ ہم اور ہمارے اہل و عیال تو طعام و لباس کے محتاج ہوں اور ہم "دعوتِ شادی" ضرور کریں کیونکہ جس طرح کمرہ کی ضروریات مہیا ہونے سے پہلے ہم کمرہ نہیں سجاتے، اسی طرح پیسہ پاس نہ ہوتے یا ضروریات روزمرہ سے فاضل نہ ہونے کی صورت میں جشنِ شادی کیوں کریں؟

(۲) سخت نازیبا ہے کہ جو چیز ہم کو فائدہ نہ پہنچائے بلکہ نقصان رساں ہو ہم اُس پر کچھ بھی خرچ کریں، پس سگریٹ پینا، حقہ پینا اور نشہ کی چیزیں استعمال کرنا ہماری صحت کے لئے

[1] جو حاجت سے زائد ہو۔

ایسی مضر ہیں کہ بڑھاپے کی زندگی کے لئے ہم کو ان کی تمام مضرتیں آج بھی محسوس ہوتی ہیں اور اس وقت کی لذت کے مقابلہ میں اُس وقت کی تکلیف بہت زیادہ مصیبت کا باعث بنتی ہے

(۳) ایسی چیز کا "اندوختہ" نادرست ہے کہ وہ ہم کو تو فائدہ مند ہو، لیکن دوسروں کے حق میں بہت زیادہ مضرت رساں ہو، پس اگر کوئی شے ایک شہر میں کم رہ جائے جیسے پٹرول یا گیہوں وغیرہ تو یہ جائز نہیں کہ ہم اپنی ضروری حاجت سے زیادہ اُن کی خرید کریں خواہ ہماری مالی حالت زیادہ خریداری کے لئے موقعہ کیوں نہ بہم پہنچاتی ہو اس لئے کہ نفع ذاتی کی خاطر اندوختہ کرنا افراد قوم اور عامۃ الناس کی محرومی اور ناقابل برداشت گرانی کا باعث ہو جائیگا۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المحتکر ملعون (بخاری)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ احتکار کرنے والا غلہ یا جنس روک کر (مہنگائی کا سبب بننے والا) ملعون ہے

(۴) ہر شخص کا فرض ہے کہ اپنی "آمدنی" اور "خرچ" کو گہری نظر سے دیکھے اور اپنے نفس کو ہرگز اس کا موقعہ نہ دے کہ وہ آمدنی سے زیادہ خرچ کا خوگر ہو ورنہ وہ مجبور ہوگا کہ دوسروں کی آمدنی پر اپنی زندگی کی گاڑی چلائے اور اگر مسلسل یہی راہ چلتا رہے گا تو وہ قرض کے بار میں دب کر بے بس و بے کس ہو جائیگا اور پھر اس مصیبت سے نجات ناممکن ہو جائے گی بلکہ خصوصی حالات کو چھوڑ کر عام حالات میں یہ طریق عمل بھی صحیح نہیں ہے کہ خرچ اور آمدنی برابر رہیں بلکہ از بس ضروری ہے کہ ہمیشہ آمدنی میں سے کچھ پس انداز ہوتا رہے تاکہ وقت پر کام آئے اور دوسروں کے سامنے دست سوال دراز کرنے کی نوبت نہ آئے۔

سچ پوچھئے تو "اقتصاد محمود" کا مطالبہ یہ ہے کہ انسان کی زندگی فضول خرچی اور تنگ حالی کے "درمیان" رہنی چاہیئے، پس جو سرمایہ وہ اپنی دولت میں سے مفاد عامہ مثلاً شفاخانوں یا

اور مدرسوں وغیرہ میں خرچ نہیں کرتے اور وہ مال کو پوری محبت و دلی عشق کے ساتھ جمع رکھتے ہیں، اور اس کے جمع ہونے سے خوش اور خرچ ہونے سے رنجیدہ ہوتے ہیں، وہ بخیل ہیں اُن کو "میانہ رو" نہیں کہہ سکتے۔

وتحبون المال حُبًّا جمًّا (والفجر) تم مال کو پورے عشق اور والہانہ محبت کیساتھ

الکنز کیٌّ من النّار (الحدیث) (اداءِ حقوق سے محروم) خزانہ جہنم کا داغ ہے

کیونکہ یہ اقتصاد سے آگے بخل اور کنجوسی تک پہنچ گئے، اور اُنھوں نے مال کے جمع کرنے کو "مقصد" بنالیا، حالانکہ یہ فرد اور قوم کی فلاح و بہبود کا فقط ایک ذریعہ ہے اسی طرح ابناءِ قوم میں "اسراف" کی عادت بھی "قوم کی تباہی و بربادی" کا باعث ہے خصوصًا غیر مفید اور منشی اشیاء پر صرف کرنے سے جو نتائج پیدا ہوتے ہیں وہ ہر عاقل کے لئے باعثِ صد عبرت ہیں پس اگر یہ مال جو ان خرافات پر خرچ ہوا ہے فائدہ مند امور پر خرچ کیا جائے تو کس قدر عظیم فائدے حاصل ہوں اور صاحب مال کی زندگی بھی صد ہزار عزت سے معزز بن جائے۔

اور اس مضرت میں اور اضافہ ہو جاتا ہے جب یہ دیکھا جاتا ہے کہ جو مال ان خرافات پر خرچ ہو رہا ہے وہ بیشتر قوم کے ان غریبوں کی جیب سے نکل کر جاتا ہے جو ضروریاتِ زندگی میں ہر طرح حاجتمند ہیں اور اس پر طرّہ یہ کہ جب منشیّات کا استعمال زیادہ ہونے لگتا ہے تو قوم میں امراض اور اموات کی بھی کثرت ہو جاتی ہے، اور ان سب باتوں کا نتیجہ قوم کے عظیم الشان خسارہ کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔

قرض اور قمار کے نقصانات | شاید یہ کہنا بیجا نہ ہوگا کہ انسان کے "مالی شعبہ" میں "قرض" اور "جوے" سے زیادہ نقصان وہ کوئی دوسری چیز نہیں ہے قرض کی سب سے بڑی مضرت تو یہ ہے کہ انسان کی آبرو اور عزت ہر وقت خطرہ میں رہتی ہے اور زندگی

کی فلاح و مسرت اور اس کا اطمینان جاتا رہتا ہے،

اس کے علاوہ اور بھی اس کی بہت سی مضرتیں ہیں، مثلاً

(۱) فکر اور دل کی پریشانی دونوں قرض کے ساتھ ساتھ آتے ہیں اس لئے تندرستی پر بھی بُرا اثر پڑتا ہے۔

(۲) کینہ میں جو افراد اس سے بری ہیں وہ بھی اس سے متاثر ہوتے بغیر نہیں رہ سکتے

(۳) مقروض ہونا کبھی قرض دینے والے کی زندگی تک کو تباہ کر دیتا ہے مثلاً مقروض نے کسی تاجر سے معقول رقم قرض لی اور کچھ دن بعد دیوالیہ ہو گیا تو تاجر کی تجارتی زندگی کو بھی تباہ کر دے گا۔

(۴) اگر قرضخواہوں کا ہجوم ہو اور مقروض ہاتھ تنگ، تو بسا اوقات یہ کیفیت مقروض کو خیانت، جھوٹ، رشوت دہی وغیرہ جیسے مذموم اعمال پر مجبور کر دیتی ہے۔

اسراف اور بے جا صرف کے علاوہ کبھی بعض قدرتی حوادث بھی قرض کا محرک بن جاتے ہیں، مثلاً مرض، یا ملازمت وعہدہ سے برطرفی، وغیرہ اگرچہ اسباب قرض میں سے یہ "اہم سبب" ہیں اور انسان کی طاقت سے باہر تاہم "صاحبِ قرض" ان حالات میں بھی "ملامت" سے بری نہیں کیا جا سکتا اس لئے کہ اگر اس کو یہ مقدرت تھی کہ "وسعت" کے زمانہ میں وہ آج کے لئے پس انداز کر سکتا تھا تو کیوں اس نے ایسا نہیں کیا۔

لیکن عام طور پر یہی ہوتا ہے کہ جو وجہ قرض کے لئے آج باعث بنی ہے اگر اس "وجہ" کا انسداد کرنا چاہتے تو کر سکتے تھے مگر ایسا نہیں کیا گیا مثلاً خرچ کرتے وقت قطعاً اس کی پرواہ نہیں کی کہ آمدنی اور خرچ کے درمیان کیا تناسب ہے اور بے حساب خرچ کرتے رہے اور اگر کچھ خریدا تو یہ بھی اندازہ نہیں لگایا کہ قوت خرید اس خریداری کی متحمل ہو سکے گی یا نہیں۔

البتہ جب حساب چکانے کا وقت آیا تب معلوم ہوا کہ زیر بار قرض ہو گئے ہیں اور
اس سے رہائی دشوار ہے

اور اسی قبیل سے بے جا رفاہیت، اور خوش عیشی ہے یہ بھی انسان
کو اکثر مقروض بنا دیتی ہے، زمانہ کے حالات پر نظر ڈالئے آپ کو اصحاب
ثروت و نعمت ہر وقت اسی فکر میں نظر آئیں گے کہ چاہے اقتصادی طاقت
نہ ہو مگر ہر قسم کی نعمت ضرور مہیا ہونی چاہئے اور ہمہ وقت اسی لالچ
میں دیکھے جائیں گے کہ زندگی کے ہر ایک مرحلہ میں لذت و نعمت فراواں
اور ہر طریقہ سے سرور و کیف حاصل ہو۔

در اصل ان کا جذبۂ غیر معتدل اور بے قید خواہش ان کو مجبور
کر دیتے ہیں کہ وہ ضبطِ نفس سے کام لیں اور آخر کار مقروض ہو کر
بے بس ہو جاتے اور تباہی کے کنارے لگ جاتے ہیں۔

اس لئے از بس ضروری ہے کہ ہم خود کو اس کا عادی بنائیں
کہ لذتوں اور نعمتوں کے حصول میں اسراف اور فضول خرچی نہ برتیں اور
عادتیں میں توسط اور میانہ روی کو پسندیدہ سمجھیں۔

والنفس راغبۃ اذا رغبتہا — واذا ترد الی قلیل تقنع

نفس کی خواہشات اگر بڑھانا چاہو تو بڑھتی جائیں گی اور اگر اس کو تھوڑی کا عادی
بناؤ گے تو وہ قناعت پر راضی ہو جائے گا۔

اسی طرح کبھی تکبر و شیخی اور حیثیت سے زیادہ نمائش کا شوق انسان کو قرض پر آمادہ کر دیتے ہیں
اور یہ ایک قسم کا عملی جھوٹ ہے جس سے بچنا ہمارا اولین فرض ہے۔

جوا "قمار" یوں تو علم اخلاق کی نگاہ میں بہت بڑا گناہ ہے اور بہت سی بداخلاقیوں کا پیش خیمہ بلکہ منشاء و مولد۔ مگر انجام کار یہ کبھی قرض کے لئے اہم سبب بن جاتا اور مقروض کو قعر جہنم میں گرا کر رہتا ہے "قمار" اور "جوا" کے نقصانات اور مضرتوں کے لئے اُن مشاہدات اور تجربات کے علاوہ کسی اور دلیل کی ضرورت نہیں ہے جو صبح سے شام تک ہمارے سامنے ہیں کہ اس کی بدولت ہزاروں آباد مکان تباہ و برباد ہزاروں متمول خاندان پیسہ پیسہ کو محتاج، ہو گئے اور بڑے بڑے ذی وجاہت لوگوں کی عزت و آبرو خاک میں مل گئی اور اس پر طرہ یہ کہ قمار بازوں کی "عملی زندگی" اس درجہ تباہ و برباد ہو جاتی ہے کہ پھر وہ کسی کام کو حسن و خوبی کے ساتھ کرنے کے قابل نہیں رہتے۔

اور جو شخص اس اُمید میں رہتا ہے کہ اُس کو ایک "کھیل" سے بے شمار دولت حاصل ہو جائے، اور وہ اُس تکلیف، اور محنت شاقہ سے گھبراتا ہے جو صحیح اصول کے ذریعہ تجارت میں برداشت کر کے قلیل نفع پیدا کیا جاتا ہے، تو اُس کو یہ سوچنا چاہئے کہ "جوے کی یہ دولت" دوسرے چند انسانوں کو "برباد" کر کے حاصل ہوتی ہے، اور جماعت کی ہلاکت پر وہ اپنی تعمیر کرتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ "مذہب" نے اس طریقہ کو سخت ناپسند کیا، اور اس پر نفرت ظاہر کی ہے اور بداخلاقی کا منبع قرار دیا ہے اور اسی لئے اس قسم کے "کاروبار" کو "حلال یا جائز" نہیں رکھا، کیونکہ ایک "اجیر" (مزدور) اپنے کام کی اس لئے "اُجرت" لیتا ہے کہ وہ اس کے عوض میں "موجر" (کام لینے والے) کو اپنی "محنت" سے فائدہ پہنچاتا ہے اور بیع کرنے والا "خریدار" کو نقد کے عوض "چیز" دیتا ہے اور اسی طرح ان دونوں کے درمیان "لینا" "دینا" ہوتا ہے، لیکن "جوا" اور "قمار" میں ایک شخص کو خالص نقصان پہنچا کر دوسرے

کو نفع پہنچتا ہے اور جس قدر ایک کا نقصان ہوتا ہے، اسی قدر دوسرے کو نفع حاصل ہوتا ہے چنانچہ "قمار باز" کی یہ سعی ہوتی ہے کہ دوسرے کو تباہ و برباد کر کے اپنی جیبیں پُر کرلے اس سے جو اخلاقی نقصان پہنچتا اور جماعتی نظام تباہ و برباد ہوتا ہے وہ محتاج بیان نہیں۔

اس بناء پر قرآنِ عزیز میں اس کی حرمت کا جو قانون ہے اس میں اس عمل شنیع کو کارِ شیطان بتایا گیا ہے

اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْاَنْصَابُ	بلاشبہ شراب اور جوا، اور بت اور
وَالْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطٰنِ	پانسے یہ سب گندہ، کارِ شیطان میں سے
فَاجْتَنِبُوْهُ (مائدہ)	ہیں سو تمکو چاہئے کہ اسکے پاس تک نہ پھٹکو

وقت کی حفاظت

"وقت" مال ہی کی طرح "پونجی" ہے اس لئے مال کی طرح اس میں بھی "میانہ روی" اور "تدبیرِ استعمال" ضروری مسئلہ ہے، اور مال کو تو "جمع" اور "ذخیرہ" کر سکتے ہیں لیکن "وقت" اور "زمانہ" کے لئے یہ بھی ممکن نہیں۔"

زمانہ اور وقت کی قدر و قیمت کسی طرح بیش قیمت مال سے کم نہیں ہے بلکہ اس سے بھی زیادہ۔ اس لئے دونوں کی قدر و قیمت کا راز اس کا برمحل خرچ اور اچھے استعمال پر موقوف ہے، پس وہ بخیل جو اپنے مال کو "قوت لایموت" سے زیادہ خرچ نہیں کرتا در اصل "فقیر" ہے یا اس جیسا ہے جس کے پاس "کھوٹی پونجی" ہو اسی طرح جو شخص اپنے وقت کو اپنی اور اپنی جماعت کی "سعادت و بہبود" میں خرچ نہ کرے اس کی عمر بھی ایک "کھوٹی پونجی" ہے

بلاشبہ ہم ایک محدود زندگی رکھتے ہیں، لیل و نہار کا یہ چکر ایک خاص نظم سے جاری
ہے اور ایک کا دوسرے سے ٹکرا جانا ناممکن ہے پھر زندگی بھی چند حصوں پر تقسیم ہے "
بچپن، جوانی، ادھیڑ، بڑھاپا" اور ہر حصہ اپنا خاص عمل رکھتا ہے جو دوسرے حصہ میں غیر مناسب
ہے، یا مشکل و محال، جیسا کہ بے وقت زراعت نہیں ہو سکتی، یا غیر مفید ثابت ہوتی ہے نیز
ان مراحل کے ساتھ خود زندگی ہی چند روزہ ہے اور جب موت کا وقت آجائے گا تو پھر اس
سے مفر کہاں؟ ؎

"گیا وقت پھر ہاتھ آتا نہیں"

بچپن گیا تو اب کہاں؟ جوانی ختم ہوئی تو بہار گئی، بڑھاپا آیا تو پیام موت آیا۔

غرض عمر عزیز بہت ہی محدود شئے ہے اور اس میں کمی زیادتی ممکن نہیں اور اس کی
قدر و قیمت حسن استعمال پر موقوف، تو از بس ضروری ہے کہ ہم اس کی پوری طرح حفاظت
کریں اور اس کو بہتر سے بہتر طریقہ پر استعمال کریں۔

اور "وقت کی حفاظت" اور اس سے نفع کی صورت، ایک طریقہ کے سوا اور کسی
طرح ممکن نہیں۔ اور وہ یہ کہ زندگی کا مقصد حمید عرضا "پسندیدہ اخلاق" ہوں اور پھر اس کے
لئے زندگی کے تمام "وقت" کو صرف کر دیا جائے۔ اس لئے کہ انسان کے ضیاع وقت کے دو
اسباب ہوتے ہیں ایک یہ کہ انسان کی کوئی غرض و غایت ہی نہ ہو جس کے لئے وہ سعی کرے
حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کا ارشاد گرامی ہے۔

میں اس بات کو بہت معیوب سمجھتا ہوں کہ تم میں سے کوئی لایعنی زندگی بسر کرے
نہ دنیا کے لئے کوئی عمل کرے نہ آخرت کے لئے

لہٰذا انہیں پڑھنے والے کا وقت کس قدر ضائع ہے جو ہاتھ میں تو کتاب لئے ہوئے

ہے اور اُس کے سامنے کوئی معیّن غرض نہیں ہے، مثلاً کوئی "خاص موضوع" یا کسی خاص مسئلہ کی تحقیق" اور اُس آدمی کو کس قدر تکلیف ہوتی ہے جو چل رہا ہے اور نہیں جانتا کہ اُس کے سفر کی غرض وغایت کیا ہے؟ کبھی ایک سڑک سے دوسری سڑک پر چل نکلا اور کبھی ایک دکان سے دوسری دکان کی طرف رُخ کر دیا۔

اور اگر انسان کے سامنے غایت وغرض متعیّن ہوتی ہے تو وہ تھوڑے سے وقت میں زیادہ سے زیادہ کام کر لیتا ہے اور یہ غایت اُس کو سیدھی راہ پر لگا دیتی ہے۔

غرض وغایت کے تعین کے بعد اگر حصولِ غرض کے لیے اُس کے سامنے متعدد اُمور ایک دوسرے کے مقابل بن کر سامنے آ جائیں تو انسان کا فرض ہے کہ اُن اُمور کا انتخاب کرے جو غرض کے لئے مفید ہوں اور غیر مفید کو ترک کر دے۔

اور جو لوگ اپنی غرض کو متعین نہیں کرتے تو اُن پر "وقت" اس طرح گذر جاتا ہے جس طرح "اینٹ پتھر" پر اور ایسے اشخاص سے کوئی بہتر کام یا عظیم الشان کام شاید ہی انجام پاتا ہو۔ بے مقصد انسان کی مثال اس کشتی کی سی ہے جو بغیر کسی سبب کے موجوں میں تھپیڑے کھاتی پھرتی ہے۔

اور یہ اکثر دیکھا گیا ہے کہ جو کثیر الاشتغال ہوتے ہیں اُن کے وقت میں بڑی وسعت و برکت ہوتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اُن کے سامنے مقصد ہوتا ہے اور وہ اپنے وقت کو تردّد و انتشار میں نہیں گذارتے، اور وہ محل اور موقعہ کے ہاتھوں میں گیند کی طرح نہیں ہوتے کہ جس طرح وہ چاہیں اُن کے ساتھ کھیلیں بلکہ وہ اپنے لئے خود اسباب و مواقع پیدا کرتے، اور اپنی زندگی کی اغراض کے مطابق اُن میں جس طرح چاہتے ہیں تصرف کرتے ہیں۔

انسان کے ضیاعِ وقت کی دوسری شکل یہ ہے کہ اُس کے سامنے غرض وغایت

تو معین ہے لیکن وہ اس مقصد کے حق میں مخلص اور سچا نہیں ہے اس لئے نہ تو اُس تک پہنچنے کے لئے ٹھیک جد وجہد کرتا ہے اور نہ ایسے کام کو انجام دیتا ہے جو اُس کے مقصد کے مطابق ہو۔

غرض کا متعین نہ ہونا اور مقصد کے حق میں مخلص نہ ہونا، یہی وہ چور ہیں جو وقت کی چوری کرتے، اور اُس کے فائدہ کو برباد کرتے ہیں۔ اور ان دونوں دشمنوں کے وجود سے جو نتائج برآمد ہوتے ہیں وہ "فرض منصبی میں تاخیر، عمل کے لئے جو محدود وقت ہے اُس کی حفاظت سے بے پروائی، اور پیہم جد وجہد سے بیزاری ہیں اس لئے ازبس ضروری ہے کہ تعین مقصد کے بعد چند منٹ بھی ضائع نہ ہونے دے ورنہ اس سے دو نتیجے ظاہر ہوں گے۔ یا تو کام میں جلد بازی کرنا پڑے گی اور سوچ بچار کو چھوڑنا پڑے گا تاکہ ضائع شدہ وقت کی تلافی ہو سکے اور یا پھر ان اوقات پر" جو کہ دوسرے فرائض کے لئے مقرر ہیں" دست درازی کرنی ہوگی اور یہ دونوں باتیں مضرت رساں ہیں۔

اس ضمن میں کسی کام کو اُس کے اپنے وقت سے ٹال کر کرنا بھی آجاتا ہے، پس ٹالا ہوا کام اول تو ہوتا ہی نہیں، اور اگر ہوتا بھی ہے تو اُس عمدگی اور استواری کے ساتھ نہیں ہوتا جس طرح کہ اپنے وقت کے اندر ہو سکتا تھا۔

وقت کی حفاظت کے یہ معنی ہرگز نہیں ہیں کہ انسان مسلسل کام میں ہی مصروف رہے اور کسی وقت آرام نہ حاصل کرے بلکہ مطالبہ یہ ہے کہ راحت و فراغت کے وقت کو اس طرح استعمال کیا جائے کہ وہ عملی جد وجہد کے لئے زیادہ قوی اور تر وتازہ بنا دے۔ پس اگر راحت و فراغت کے وقت کو سستی اور کاہلی میں صرف کر دیا جائے تو اس طرح ہم اُس وقت سے نہ کوئی فائدہ اٹھا سکتے ہیں، اور نہ عمل میں ہم کو اُس سے کوئی فائدہ پہنچ سکتا ہے، اس کے برعکس اگر اس وقت کو جائز تفریح اور ورزشی دوڑ دھوپ یا چلنے کی مشق میں صرف

کیا جائے تو بلاشبہ یہ ہمارے عمل کی زندگی میں فائدہ مند ثابت ہوگا، اور اس ذریعہ سے ہم ایسی قوت و طاقت حاصل کرلیں گے کہ اس سے اپنی غایت و غرض کے لئے خدمت لے سکیں اور اسی کو "وقت کا تحفظ" اور "وقت کا اقتصاد" کہتے ہیں۔

زمانہ اور وقت انسان کے لئے ایک جنسِ خام کی طرح ہے جس طرح خام لکڑی "بڑھئی کے ہاتھ میں یا خام لوہا "لوہار کے ہاتھ میں! اب کاریگر مختار ہے کہ اپنی جد و جہد کے ساتھ لکڑی اور لوہے سے "عمدہ اشیاء" تیار کرے یا اُن کو بیکار چھوڑ کر برباد کر دے۔

اور اس اصول پر "زندگی کی قیمت پہچاننا لوازمات انسانیت سے ہے" ہمارا فرض ہے کہ اپنے اوقات کو صرف ان ہی امور میں خرچ کریں جو مقاصد کے ساتھ مطابقت رکھتے ہوں وقت سے فائدہ اُٹھانے میں جو شے "غرض و غایت کے تعین کے بعد مدد دے سکتی ہے" وہ حسب ذیل دو باتوں کا صحیح علم ہے۔

(۱) عمل کو کس طرح شروع کیا جائے؟

(۲) اور کس طرح مصروف رہا جائے کہ عمل کی تکمیل ہو جائے۔

انسان کے لئے یہ غور و فکر کہ وہ عمل کی ابتداء کس طرح کرے غالباً سب سے دشوار بات ہے اس لئے وقت کا اکثر حصہ اسی مرحلہ کی نظر ہو جاتا ہے ایک طالب علم ہی کو دیکھئے کہ جب وہ اپنے اسباق کا دور کرنا چاہتا ہے تو وہ بڑی فکر میں پڑ جاتا ہے کہ ابتداء کس سے ہو سوچ کر ریاضی کو شروع کرتا ہے مگر مشکل مضمون سمجھ کر طبیعت فیصلہ کرتی ہے کہ پہلے جغرافیہ کو ہی کیوں نہ زیر مطالعہ لائے کہ وہ ریاضی سے سہل ہے اسی طرح تیسرے مضمون کی جانب توجہ مبذول ہو جاتی ہے اور وقت کا معقول حصہ اسی انتخاب کی نذر ہو جاتا ہے۔

اصل یہ ہے کہ ہر کام کی ابتداء اس لئے دشوار ہوتی ہے کہ طبیعت اور عادت

ابھی اس سے مانوس نہیں ہے اور انسان آرام دہ زندگی سے محنت طلب عمل کی جانب منتقل ہوتا ہے تو جو شخص بھی ان دو سوالوں کا جس قدر عجلت سے حل کر لیتا ہے اسی قدر وہ اپنے وقت سے زیادہ فائدہ اُٹھاتا ہے۔

پہلی بات کا علاج پہلے سوال کا حل یا پہلی مشکل کا علاج یہ ہے کہ اول غور و فکر کے بعد یہ فیصلہ کرے کہ زیر تجویز امور میں سے کون امر لائق ترجیح ہے اور اسی طرح اُن کے درمیان ترتیب قائم کرے ازاں بعد عمل کے لئے عزم راسخ کرتے ہوئے اضطراب و تردد کو بے معنی بنا دے حتیٰ کہ کوئی مشکل اور دشواری اس عزم کے لئے حائل نہ ہو سکے۔

اس سلسلہ میں زندگی کا پہلا مرحلہ ضرور کچھ وقت لے گا لیکن یہ طریق کار زندگی کے بقیہ مراحل میں وقت کی بچت کے لئے زیادہ سے زیادہ معاون ثابت ہوگا۔

اگر ترجیح اور ترتیب کے بعد عمل برآمادگی کے مرحلہ پر پہنچ کر نفس کو پختگی اور عزم راسخ سے متصف اور مشکلات کی مقاومت میں جری نہ پائے تو انسان کا فرض ہے کہ وہ ایسی کتابوں کا مطالعہ کرے جو اس کو عمل پر بہادر بناتی اور سعی عمل پر مرد میدان بننے کی ترغیب دیتی ہوں، ایسے اشعار کو پڑھے جو جد و جہد زندگی پر برانگیختہ کرتے اور قلب میں انبساط و نشاط پیدا کر کے عمل پر شجاع بناتے ہوں ایسی بہادر اور نمایاں ہستیوں کی تاریخ پیش نظر لائے جن کی سعی عمل اور جد و جہد نے دشواریوں کے کوہ عظیم کو ہٹا کر کارنمایاں انجام دئیے ہوں اور جن کی زندگیاں کمالات کا مرکز ثابت ہوئی ہوں اور یا کم از کم فکر و نظر کے ذریعہ ذہن میں ایسا نقشہ کھینچے جو سستی اور بزدلی کے نتائج پر اور ہمت و شجاعت اور عزم صمیم کے نتائج نیک کو پیش کر کے نفس کو جری بنا دے۔

انسان کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ جب کسی کام کو شروع کرے تو پوری توجہ اور

انہماک سے اُس کو انجام دے، اور شور و ہنگاموں کے مقامات سے دور ایسی جگہ رہے جہاں ایسے مناظر نہ ہوں جو اُس کے کام سے بے پرواہ کر دیں، اور نہ ایسی دلچسپیاں ہوں جو اُس کے عمل میں رکاوٹ کا باعث بنیں۔

دوسری بات کا علاج اس طرح کسی مقصد کو شروع کرنے سے کامیابی کی پہلی منزل پوری ہو جاتی اور اب دوسری منزل سامنے آجاتی ہے یعنی تکمیل کار کس طرح ہو؟ تو اُس کے لئے بہتر علاج یہی ہے کہ انسان انتخاب کار کو ضروری خیال کرے یعنی ایسے کام کی بنیاد ڈالے جو اس کے قلبی رجحانات اور نفس کے امیال و عواطف سے مطابقت اور اُس کی استعداد رکھتا ہو، اور اس کو بروئے کار لانے کو سود مند سمجھتا ہو بلکہ ناکامی، ملال طبع، بلکہ ہمت شکنی کا سبب بیشتر غلط انتخاب ہی ہوتا ہے۔

پس اگر مسطورہ بالا طریق کار کو پیش نظر رکھا جائے تو انسان میں اس کام کی انجام دہی کے لئے ہمت بلند اور عزم رفیع پیدا ہو جاتے ہیں مثلاً ایک طالب علم، ایک طالب فن اور ایک طالب حرفہ کی فطری مناسبت کے خلاف علم، فن اور حرفہ کا انتخاب کیا جائے تو پہلی مشکل کا حل کتنا کچھ ہی کیوں نہ کر لیا جائے اس میں عمل کے لئے بلند عزم و رفیع ہمت نہیں پیدا ہو سکتی اور کامیابی تک پہنچنا ناممکن نہیں تو دشوار تر ضرور ہو جائے گا اور وقت عزیز کا وہ بہت سا قیمتی حصہ ضائع ہو جائے گا جو انتخاب عمل کی صحیح حیثیت میں بلا شبہ رہتا اور زندگی کے اہم کاموں میں کار آمد بنتا۔

فراغت کے اوقات اپنے "خالی اور فارغ" وقت کا عمدہ استعمال بھی زندگی کے اُن اہم مسائل میں سے ہے جس کی طرف توجہ اور فکر و غور کی ضرورت ہے، اس لئے کہ اسی عدم توجہ کی بناء پر ہماری عمر کا اکثر حصہ یوں ہی برباد ہو جاتا ہے، اور ہم کو یہ نہیں

معلوم ہوتا کہ فراغت کے اوقات کو کس طرح گذاریں۔

لڑکے عموماً اس وقت کو "گلی کوچوں" اور "بازاروں" میں گھوم پھر کر گنوا دیتے ہیں جوان اور بوڑھے قہوہ، یا چاء نوشی کے اُن مقامات میں گذار دیتے ہیں جہاں نہ صاف ہوا کا گذر، نہ خوشگوار منظر، اور نہ کوئی بدنی یا عقلی ورزش کا سامان میسر، اُن کا بہت زیادہ وقت لاطائل باتوں اور غیر مفید کھیلوں میں ختم ہو جاتا ہے گویا اس طرح "وقت کو برباد کرنا مقصود" ہوتا ہے، حالانکہ کام "کے اوقات پر اس کا بہت بُرا اثر پڑتا ہے، اس لیے کہ جو شخص اپنی تفریح کی زندگی سے ناآشنا ہے وہ کام کی زندگی" سے بھی بے بہرہ ہی رہتا ہے۔

یہ کہنا بیجا نہ ہوگا کہ اس "بربادی اوقات" کا سب سے بڑا سبب غالباً "قوم" اور "حکومت" کا عدم تعاون، اور غفلت ہے کہ اُنھوں نے نہ اخلاقی مجالس کا انتظام کر رکھا ہے اور مختلف "محلوں" میں جسمانی ورزشوں کے لئے مجلسیں قایم کی ہیں جن میں وہ اخلاقی اور جائز تفریحی مشاغل جاری رکھ سکیں، اس لیے اُن کے سامنے "سڑک" اور "قہوہ خانہ" کے علاوہ دوسرا کوئی منظر ہی نہیں ہے۔

"حکومت" اور "قوم" کا بہت بڑا فرض ہے کہ وہ افراد قوم کے لئے "اخلاقی مجالس" "باغات اور پارک" "مکاتب و مدارس" اور "لائبریریاں" ہر محلہ اور ہر "قبیلہ" میں قایم کرے۔

یہ بات کبھی فراموش نہ کرنی چاہئے کہ "قوم" میں جہالت، اور صحیح تربیت کا نقدان، اس کے ذوق کو خراب اور تباہ کر دیا کرتے ہیں، اور یہی سبب ہے کہ اکثر دیکھا جاتا ہے کہ ایک "محلہ" یا "شہر" میں قہوہ خانہ، باغ، پارک، لائبریری، تفریح گاہ، سب موجود ہیں مگر اس کے باوجود صرف "قہوہ خانہ" "ہوٹل" یا سینما، جیسے فضول مقامات زائرین

سے آباد ہیں اور باقی تمام مقامات خالی ہیں یا اُن میں خال خال آدمی نظر آتے ہیں۔

اس کا تیسرا سبب یہ ہے کہ ہماری گھریلو زندگی اس قدر خراب ہوگئی ہے کہ مردوں کو گھر کے نام سے وحشت ہوتی ہے اور وہ وقت گذارنے کے لئے یوں ہی پڑے پھرتے ہیں حالانکہ عام مجالس کے مقابلہ میں کہ جہاں وہ وقت گذارتے ہیں، با عزت اور ہر طرح قابل احترام یہی "گھر کی زندگی" ہے اور اس گھریلو زندگی کی خرابی کا بڑا سبب (۱) افلاس و فقیری اور زن و شو کے باہمی حقوق سے غفلت، اور دینی و دنیوی علوم سے جہالت ہے درحقیقت ان ہی دونوں قسم کی جہالت و غفلت نے اس پاک زندگی کو تباہ و برباد کر دیا ہے۔

فرصت کے اوقات کو کس طرح گذارنا چاہئے؟

(۱) ورزش سب سے پہلی "چیز" جس میں فرصت کا وقت گذارنا چاہئے کھلی فضا اور صاف ہوا میں مختلف قسم کی ورزشی تفریحیں ہیں اس لیے کہ یہ تندرستی کو بڑھاتی ہیں نفس انسانی کو تر و تازہ بناتی ہیں، اور انسان کو عمل کا شائق کرتی ہیں۔

(۲) کتاب۔ فرصت کے بعض اوقات میں "کتاب" بھی انسان کے لئے ایک عمدہ ریاضت ہے، اور اس میں مزدور، نوکر پیشہ، طبیب اور مہندس، وغیرہ سب برابر ہیں، کتاب ایک بہترین دوست اور رفیق ہے اس لئے انسب ضروری ہے کہ ہر "محلہ" میں کتب خانہ اور لائبریری" ہونا چاہئے، اور یہ بھی ضروری ہے کہ ہم یہ سیکھیں کہ "کتاب کا مطالعہ" کس طرح کرنا چاہئے، کیونکہ اس کے سیکھے بغیر کتاب پڑھنے کا فائدہ ضائع ہو جاتا ہے اس سلسلہ میں سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ ہم کتاب کے پسند کرنے میں فکر و سوچ سے کام لیں یا کسی صاحب الرائے کی رہنمائی حاصل کریں، اور جب اس مرحلہ کو پار کرلیں اور پڑھنا شروع کر دیں تو اب ہم کو اسے چھوڑنا نہ چاہئے اور مشکلات اور تھکن کی پرواہ نہ کرنی

چاہئے

بقیہ اُس کے مطالعہ میں مصروف رہنا چاہئے حتیٰ کہ ہم اس کو ختم کرلیں۔

اور ایک صفحہ سے اُس وقت تک دوسرے صفحہ کی طرف متوجہ نہیں ہونا چاہیے جب تک پہلے صفحہ کے مضمون کو دل نشین نہ کرلیں، اور ہماری عقل اُس کو ہضم کرکے اپنی ملک نہ بنالے اور کتابوں میں بھی سب سے بہتر اخلاقی کتابوں کا مطالعہ ہے جو ایمان کو قوی اور کردار کو صحیح و مستحکم بناتی ہیں۔

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے۔

تم کو علم کا نگہبان اور اس کے لئے صاحبِ عقل و فہم ہونا چاہئے ناقل و راوی نہ ہونا چاہئے کیونکہ علم کا ہر ایک دانا و فہیم تو راوی بھی بن سکتا ہے لیکن ہر ایک راوی و ناقل اُس روایت کے فہم و معنیٰ کا حامل نہیں ہوسکتا۔

اور ایک دانا کا مشہور قول ہے کہ

علم اُس وقت تک اپنا ایک حصّہ بھی کسی کو عطا نہیں کرتا جب تک حاصل کرنے والا اپنا سب کچھ اُس کے حاصل کرنے میں قربان نہ کردے۔

اور رسکن کہتا ہے۔

کبھی تم انگلستان کے تمام کتب خانوں کو پڑھ ڈالو گے مگر اُس کے بعد جیسے تھے ویسے ہی رہو گے گویا کچھ پڑھا ہی نہیں، لیکن اگر دس صفحات بھی غور سے کسی اچھی کتاب سے پڑھ لو گے تو کسی نہ کسی درجہ میں "متعلم" کہلا سکو گے۔

اور "جون لوک" کا قول ہے۔

زیادہ پڑھنا مفید نہیں ہے، بلکہ پڑھے ہوئے کو سمجھ کر عقل بڑھانا اصل شئے ہے لیس جو کچھ ہم پڑھتے ہیں" اُس پر فکر و غور" اُس کو ہمارے نفس کا جزء بنا دیتے ہیں" ہماری

فطرت بھی اسی کی متقاضی ہے کہ ہم نظر و فکر سے کام لیں اور یہ کافی نہیں ہے کہ ہم اپنے نفس کو زیادہ معلومات سے ثقیل کرکے بے مزہ بنا دیں اس لئے کہ جو چیز ہم چبا نہ سکیں اور ہضم نہ کر سکیں، وہ ہماری غذا نہیں بن سکتی اور نہ وہ ہماری قوت کا باعث ہو سکتی ہے

(۳) اخبارات و رسائل۔ فرصت کا کچھ وقت اخبارات کے مطالعہ میں صرف ہونا چاہیے اور یہ صرفِ اوقات کے ابواب میں سے ایک بہتر "باب" ہے "اخبارات" افکار و حوادث" سے مطلع کرتے، اور عقل و شعور میں تیزی پیدا کرتے ہیں، اُن ہی کی بدولت انسان روزمرہ کی زندگی پر عبور کرتا اور اپنے گردو پیش سے باخبر رہتا ہے تاہم اُن کا اس قدر عاشق نہ ہونا چاہیئے کہ اُن کے مطالعہ میں دوسرے فرائض سے بھی غافل ہو جاتے۔

(۴) مفید خدمت۔ اوقاتِ فرصت میں دوسری مشغولیتوں کے علاوہ ایک بہترین مشغلہ یہ ہے کہ انسان کسی مفید کام کا "عاشق و شیدائی بن جائے، مثلاً پرندوں کی تربیت مختلف زمانوں کے آثار کی تفتیش، اور انہیں سے ایک دوسرے کے درمیان روابط پیدا کرنے کی کوشش، اس لئے کہ ان مشاغل میں بہت لذت آتی ہے اور ان کا فائدہ بھی بہت زیادہ ہے

فرصت کی گھڑیوں کی سب سے زیادہ بربادی "قہوہ خانوں" "عام محفلوں" "بیکار مجلسوں میں وقت گذارنا ہے دن میں اگر ایک گھڑی بھی کسی نے ان بیکار مقامات میں گذار دی بلاشبہ اُس نے سال کے پندرہ روز شب برباد کر دیئے، گویا دس سال میں پانچ مہینے ضائع کر دیئے، اور یہ مدت کسی زبان کے جدید لغت یا علم کی معرفت، یا علم کے حصہ وافر کو حاصل کرنے کے لئے کافی ووافی ہے، تو اب اُن لوگوں کا کیا حال ہوگا جو روزانہ دو یا تین گھنٹے یا اس سے زیادہ وقت ان لایعنی مشاغل میں صرف اور عمر عزیز کو ضائع کرتے ہیں۔

اخلاقی امراض اور اُن کا علاج

انسان متضاد صفات اور متناقض استعداد کا معجون مرکب ہے اس لیے کبھی وہ تکمیل نفس وطہارتِ قلب کی جانب متوجہ ہو کر فرشتہ صفت نظر آتا ہے اور کبھی گناہ، بدکرداری اور خبیثِ باطن سے ملوث ہو کر شیطان سے بھی بازی لے جاتا ہے انسان کی زندگی کے روشن پہلو پر تو گذشتہ صفحات میں کافی کلام ہو چکا ہے اب اُس کے تاریک رُخ کو بھی پیش نظر لانا ضروری ہے تاکہ اُس کا علاج بھی زیر نظر آسکے۔

انسان، گناہ کیوں کرتا اور بد اخلاقی کا کس لیے مرتکب ہوتا ہے؟ اس کا ایک ہی جواب ہے "تنگ نظری" اور "کوتاہ بینی"

خدا اور بندہ کے درمیان حقوق کا معاملہ ہو یا باہم انسانی حقوق وفرائض کا، ہر موقعہ پر بد اخلاقی اور گناہ کے لئے یہی تنگ نظری محرک ہوتی ہے۔ اس لئے وقتی لذت، ہنگامی منفعت اور ذاتی، خاندانی یا قبائلی عصبیت جو بھی گناہ کا باعث نظر آئے اس کی تہ میں کوتاہ بینی کے سوا اور کچھ نہ ہوگا۔ کیونکہ اگر وہ وسعتِ نظر سے کام لیتا تو بسہولت سمجھ سکتا کہ اس کا نتیجہ ابدی اذیت دائمی خسران؛ اور قوم، ملک یا عامۃ الناس کی مضرت کا حامل ہے اور پھر ہرگز اس گناہ پر اقدام نہ کرتا، مثلاً ایک چور، جب چوری کرتا یا ایک بدکردار، بدکرداری کا مرتکب ہوتا ہے تو اُس کے سامنے ذاتی وقتی مفاد یا لذت کا حصول ہوتا ہے اور اگر وہ اس عمل بد سے پہلے یہ سوچنے کی زحمت گوارا کرتا کہ یہ خدا اور عامۃ الناس کے حقوق وفرائض کے کس درجہ منافی اور مضرت رساں ہے تو یہ وسعتِ نظر ضرور اس کو ارتکاب معاصی سے باز رکھتی۔

پھر وسعتِ نظر کے بھی مختلف مدارج ہیں اس لئے فکر انسان جس حد تک وسیع ہوگی

اُسی حد تک وہ معاصی اور بداخلاقی سے محترز اور نکوکاری و نیک اخلاقی سے متصف ہو سکیگا،

گاہے ایسا بھی ہوتا ہے کہ "جرم" کرتے وقت تو انسان تنگ نظر ہوتا اور اس لیئے اُس کو کر بیٹھتا ہے، لیکن فوراً بعد اُس کی نگاہ میں وسعت پیدا ہو جاتی، اور وہ اس "جرم" کے اثراتِ بد کو محسوس کرنے لگتا ہے" اور پھر اُس پر انتہائی ندامت طاری ہو جاتی ہے۔

مگر "گناہ" اور "جرم" کا سب سے بھیانک اور تاریک پہلو یہ ہے کہ انسان اپنی تنگ نظری اور انجام سے غفلت، کی وجہ سے اُس کو ایک "لذت" سمجھتے ہوئے کر گذرتا ہے اور عرصہ کے بعد اگر اس کو وسعتِ نظر کی توفیق ہوتی ہے تو وہ محسوس کرتا ہے کہ یہ اس کی تباہی و بربادی کا باعث ہے۔

تنگ نظری ایسی ناپاک شئے ہے کہ وہ ہمیشہ انسان کو یہ دکھاتی رہتی ہے کہ اس کی اور مخلوق خدا کی مصلحت آپس میں متناقض اور مخالف ہیں اس لیے وہ "جرم" کا ارتکاب کرتا ہے مگر جو شخص وسیع النظر ہوتا ہے وہ ہمیشہ قوم کی مصلحت کو اپنی مصلحت، اور قوم کی مضرت کو اپنی مضرت سمجھتا ہے۔

اس تنگ نظری اور کوتاہ بینی کا علاج بھی صرف ایک ہی ہے یعنی "وسعت نظر" پس انسان کا فرض ہے کہ وسیع النظری کے بلند سے بلند درجہ کو حاصل کرنے کی سعی کرے اور خُلق کی بحث میں جو طریقہ حصول بیان کیے گئے اُن کو کام میں لائے۔

کبھی بعض "برائیاں" مصلحینِ قوم، اور زبردست کیرکٹر رکھنے والوں سے بھی صادر ہو جاتی ہیں، اور اکثر اوقات اس کا سبب یہ ہوتا ہے کہ اُن کی "نظر" اصلاحِ قوم کی مختلف اطراف میں سے صرف ایک جانب ہی میں "محدود" ہو جاتی ہے اور وہ اصلاح کی دوسری جہات سے بالکل غافل، ہو جاتے ہیں، مثلاً سقراط کی ذات اس کی بہترین مثال ہے کہ اس کو قوم کی

اصلاح و ترقی میں اس قدر انہماک رہا کہ وہ اپنے "اصلاح بیت" اور گھریلو زندگی کی بہتری سے بالکل غافل ہو گیا۔ اور اسی لئے اگر ایک جانب وہ قوم و ملک کا بہترین "مصلح" ثابت ہوا تو دوسری طرف "اپنی خانگی زندگی" کی تباہی کا باعث بنا۔ اسی طرح اور بھی بڑے بڑے رہنمایانِ قوم کی زندگی میں اس قسم کی غلطیاں اور خامیاں نظر آتی ہیں[1]۔

مگر ہمارا فرض ہے کہ جب اُن کی زندگی کا مطالعہ کریں تو فقط اُن کی خامیوں اور لغزشوں ہی پر نظر کر کے کوئی فیصلہ صادر نہ کر دیں بلکہ اُن کے نقائص اور کمالات دونوں کا موازنہ کر کے اُن کے متعلق کوئی رائے قائم کریں نیز یہ بھی فرض ہے کہ اس قانون کو نظر انداز نہ کیا جائے "کہ عمل کے اسباب پر نظر رکھنا ضروری ہے" یعنی کبھی دو شخصوں سے ایک ہی قسم کے دو عمل صادر ہوتے ہیں، مگر دونوں کے صدور کے اسباب و بواعث جدا جدا ہوتے ہیں ایک کا باعث "پاک" ہوتا ہے اور دوسرے کا "خبیث" تب ہم ان دونوں اشخاص کے ایک ہی قسم کے عمل پر یکساں حکم نہیں لگا سکتے مثلاً دو شخص عبادتِ الٰہی میں مصروف یا خدمتِ خلق میں مشغول ہیں لیکن ایک کا مقصد رضاء الٰہی ہے اور دوسرے کا طلبِ شہرت اور ریاء و نمود تو باتفاق ایک کی عبادت کو "خیر" کہا جائے گا اور دوسرے کی عبادت کو "شر" باعثِ عمل کا یہ ایسا محکم قانون ہے کہ اس کو پیشِ نظر رکھنے سے "خیر" و "شر" اور اخلاق و بد اخلاقی میں بآسانی فیصلہ کیا جا سکتا ہے۔

جرائم و گناہ | علماءِ اخلاق انسان کی باطنی نیت، اور اس عمل کے مقصد و غرض، سے بھی اسی طرح بحث کرتے ہیں جس طرح اُس کے عملِ خارجی سے۔

---

[1] انبیاء و مرسلین کی اصلاحی زندگی ان خامیوں سے فطرتاً پاک ہوتی ہے اور اسی لئے وہ مصلحین دریفارمرس) کی صنف سے ممتاز ہوتے ہیں اور یہ اس لیے کہ وہ خدا کی جانب سے اُمت کے تمام شعبہ ہائے زندگی کیلئے بحیثیت مصلح

اس لیے "علم الاخلاق" ان دونوں پر حاوی ہے یعنی وہ نفس صفات سے بھی بحث کرتا ہے اور نیت سے بھی خواہ اس نیت پر خارج میں کوئی عمل مترتب ہو یا نہ ہو۔

اور "اخلاق" جس عمل کو بھی بُرا سمجھے خواہ وہ عمل خارجی ہو یا باطنی وہ "گناہ" ہے لیکن اُس کو اس وقت تک "جرم" نہیں کہیں گے جب تک کہ وہ ایسا خارجی عمل نہ ہو جس سے مذہبی یا شہری و ملکی قانون نے منع کیا ہو اور اُس کے مرتکب کے لئے سزا مقرر کی ہو اس لیے "گناہ" "جرم" سے عام ہے نیز دونوں کے درمیان یہ بھی تفاوت ہے کہ بعض اسباب کے پیش نظر شہری اور ملکی قانون نے ہر "گناہ" کو اپنے حدود و اختیارات میں نہیں لیا اور اُن کے لیے سزا مقرر نہیں کی چنانچہ ان میں سے اہم اسباب یہ ہیں۔

(۱) بہت سے "گناہ" ایسے ہیں جن کا قانون کے دائرہ میں آنا کسی طرح بھی صحیح اور درست نہیں ہے۔ مثلاً احسان فراموشی، رحم و شفقت سے بے اعتنائی وغیرہ اگر ان اعمال پر بھی "سزا کا قانون" مقرر کیا جاتا تو اُن کے مقابلہ میں جو "فضائل" ہیں وہ بے قیمت و بے وقعت ہو جاتے یعنی احسان شناسی اور رحم و شفقت جیسے فضائل اگر قانون کے خوف سے کئے جاتے تو اُن کی حقیقی قدر و قیمت باقی نہ رہتی۔ دراصل اُن کی قدر و منزلت تو صرف اس ہی لیے ہے کہ ان کا باعث "قلبی رجحان" ہو نہ کہ "ملکی قانون کا خوف"

(۲) بہت سے "گناہ" وہ ہیں جن کی تحدید ناممکن ہے اس لئے وہ نہ قانون کے دائرہ میں آسکتے ہیں اور نہ اُن کے لئے سزا کا کوئی معیار مقرر کیا جاسکتا ہے، مثلاً حسن سلوک کی ضرورت کے وقت اُس کا فقدان گناہ ہے لیکن لوگوں کی اپنی ثروت و دولت کے اعتبار سے مختلف اشخاص میں اُس کا معیار مختلف ہوتا ہے اور اس لئے نہ اُس کی مقدار کا معیار مقرر کیا جاسکتا ہے اور نہ اُس کے لئے سزا کی مقدار معین کی جاسکتی ہے اسی طرح یہ تعین بھی

ناممکن ہے کہ ایک شخص کو مالی احسان و حسنِ سلوک میں کس کس پر اور کس کس حالت میں خرچ کرنا ضروری ہے اس لئے کہ یہ سب امور، اشخاص، اُن کی دولت، اُن سے متعلق اخراجات اُن سے متعلق ضرورت مند افراد، اور مقدارِ خرچ کے اعتبار سے مختلف ہیں اور اُن کے لئے کوئی ایک معیار مقرر کرنا ناممکن ہے۔

لہذا اس کا قانونِ ملکی کے دائرہ میں آنا محال ہے اور قانون کسی وقت یہ حکم نہیں لگا سکتا کہ فلاں شخص اس وقت عدمِ حسنِ سلوک کا مرتکب ہے اور اس مقدار سزا کا مستوجب

(۳) ایسے بہت سے "گناہ" ہیں جن کا براہِ راست اگرچہ اس شخص پر اثر پڑتا ہے جو اس کا مرتکب ہے مگر ضمنی طور سے اس کا اثر جماعت پر بھی پڑتا ہے تو ایسے "گناہ" کو بھی اگر قانونی مداخلت میں لے لیا جائے تب انسان کی شخصی آزادی سلب ہو کر رہ جائے اور پھر اس کی تحدید مشکل ہے

مثلاً ایک خادمِ قوم و ملت اپنی صحت اور تندرستی سے بے پروا ہے بلکہ ایسے اعمال کا مرتکب رہتا ہے جو اس کی بحالیِ صحت کے لئے دشمن ہیں تو ایسے اعمال پر ملکی قانون کی گرفت ناممکن اور محال ہے، اور اس لیے وہ "مجرم" نہیں کہلایا جا سکتا البتہ اخلاقی قانون کی اصطلاح میں "گناہگار" کہلانے کا مستحق ہے۔

جرائم کا علاج | "جرم" کا علاج دو ہی طریقوں سے ہو سکتا ہے۔ ایک اجتماعی اصلاحات کے ذریعہ سے انسداد۔ مثلاً نئے حالات کے پیشِ نظر جدید اصلاحات تعلیم عام کا اجراء نشہ اور مسکرات کا مقابلہ، خرافات کی روک تھام، اور ایسے تمام امور کا استیصال، جو نوجوانوں میں بیہودگی اور نافرمانی پیدا کرنے کے باعث ہوں یعنی تبلیغ و تعلیم کے ذریعہ سے بہتر سے بہتر طریقہ پر "جرائم کا انسداد"

سزا | دوسرے سزا کے ذریعہ سے انسداد۔ جو بُرائی کی جاتی ہے اُس سے دو ضرر پیدا

ہوتے ہیں ایک نقصان تو خود بُرائی کرنے والے ہی کو پہنچتا ہے یعنی نفس کی رسوائی، شرافت کی بربادی۔ ضمیر کی ملامت اور کینے پر ندامت، اس لئے کہ بُرائی کر گذرنے کے بعد انسان کی نظر میں وسعت پیدا ہو کر بُرے فعل کی بُرائی اس پر روشن ہو جاتی ہے اور ایک انسان اپنے "وجدان" اور اخلاقی استعداد کے مناسب اس سے کم و بیش اذیت محسوس کرتا ہے، سو اگر اس کا وجدان اور اخلاقی استعداد ذکی الحس اور بلند ہیں اور وہ کامل "مثل اعلیٰ" کے اعتبار سے بہت گرا ہوا ہے تو اس کو اپنے اس فعل سے سخت اذیت پہنچتی ہے، اور کبھی اس درجہ پریشان کر دیتی ہے کہ اس کا حال دگرگوں ہو جاتا ہے، اعصاب پر لرزہ طاری ہو جاتا۔ اور انتہائی انقباض ہونے لگتا ہے اور اس مصیبت سے خلاصی کے لئے اس کے سوا کوئی چارہ کار نظر نہیں آتا کہ وہ اس سے تائب ہو جائے یعنی اپنے ارادہ کو بدلے اور اپنی موجودہ حالت پر افسوس کرے، اور مصمم عزم کے ذریعہ اپنے نفس کی ایسی حفاظت کرے کہ وہ سابق حالت کو کبھی اختیار نہ کرنے پائے۔

البتہ اگر اس کا وجدان مٹ چکا ہے اور اس کے ضمیر کی آواز مردہ ہو گئی ہے۔ اور اس کا "مثل اعلیٰ" فنا ہو چکا ہے تو پھر وہ بیشتر اپنے افعال بد سے نادم نہیں ہوتا بلکہ ندامت ہمیشہ کے لئے اس سے کنارہ کش ہو جاتی ہے جیسا کہ عادی مجرموں کا حال رہتا ہے۔

(۲) دوسرا ضرر جس کے ساتھ بُرائی کی گئی اس کو اور جماعت کے تمام افراد کو پہنچتا ہے مذہب کی راہ سے اگرچہ اخلاق نے ہمیشہ اس پر تنبیہ کی ہے کہ شخصی بُرائی بھی اکثر و بیشتر جماعتی مضرت کا باعث ہوتی ہے اس لئے انسان کو چاہئے کہ وہ نہ صرف اپنے ذاتی فائدہ کے لیے بلکہ جماعتی مفاد کی خاطر گناہ اور بُرائی سے بچے تاہم زمانۂ قدیم میں لوگوں کا یہ خیال تھا کہ بُرائی کا اثر صرف اسی شخص تک محدود رہتا ہے جس کے ساتھ بُرائی کی گئی ہے لیکن جب زمانہ ترقی

کرنا گیا تو لوگوں نے یہ سمجھ لیا کہ بُرائی کا اثر صرف بُرائی کئے گئے شخص پر ہی نہیں پڑتا بلکہ اُس سے
تمام جماعتی نظام متاثر ہوتا اور جماعت کے ہر فرد پر اُس کا اثر پڑتا ہے، مثلاً جب ایک "چور"
چوری کرتا ہے تو وہ تمام شہریوں میں بے چینی پیدا کر دیتا، اور ہر ایک مالک شے کو گھبرا دیتا ہے
اور ساتھ ہی دلوں میں یہ جذبہ بروئے کار لاتا ہے کہ جس طرح اُس نے چوری کی ہے اُسی طرح
اُس چیز کو اُس سے چھڑایا بھی جا سکتا ہے اور اس طرح سے وہ ایک عملِ بد کو رواج دیتا ہے، اور
مزید برآں یہ کہ چوروں سے احتیاط کی تدابیر میں لوگوں کو بے چینی کے ساتھ مشغول ہونا اور اُس
کے لئے مجبوراً جان و مال کو صرف کرنا پڑتا ہے یہی وجہ ہے کہ مذہبی رہنمائی کے بعد اب یہ قول مسلّم
ہو گیا ہے کہ "جماعتی مصلحت" "انفرادی مصلحت پر مقدم ہے"۔ اور اسی لئے حکومت اب جو سزائیں
مقرر کرتی ہے وہ اجتماعی افادیت و مضرت کے لحاظ سے کرتی ہے اور آج جرائم کو اجتماعی
نقصانات ہی کے اعتبار سے وزن کیا جاتا ہے لہ۔

انسان کے ابتدائی دور میں مجرم کو "انتقام" کی غرض سے "سزا" دی جاتی تھی، اور
یہی نظریہ صحیح سمجھا جاتا تھا لیکن اب ترقی کے بعد "سزاءِ جرم" میں حسب ذیل امور پیشِ نظر
رکھے جاتے ہیں۔

(۱) ارتکابِ جرائم کا انسداد۔ یعنی سزا اس نقطۂ نظر سے دی جانی چاہئے کہ مجرم
باداشِ جرم کی سزا دیکھ آئندہ جرم پر جرأت نہ کرے نیز دوسروں کے قلوب میں بھی اگر اس جرم
کا جذبہ پیدا ہوا ہو تو وہ جرم پر اقدام نہ کریں۔

(۲) جرم کے مناسب حال سزا۔ مجرم کے لئے ایسی سزا تجویز ہونی چاہئے جو جرم کے

لہ اسلام نے "ولکم فی القصاص حیوٰۃ یا اولی الالباب" میں قصاص کی جو حکمت ساڑھے تیرہ سو
برس پہلے بیان فرمائی ہے وہ اسی اجتماعی نظریہ کی راہنمائی کے لئے ہے۔

مناسب حال ہو یعنی اس جرم کے ارتکاب سے جماعت اور سوسائٹی کو جو نقصان پہنچا یا تکلیف ہوئی ہے سزا بھی ایسی ہی ہو جو اسی درجہ میں مجرم کی اذیت و تکلیف کا باعث ہو اور جبکہ اُس نے ارتکاب جرم سے باطل لذت حاصل کی تو سزا بھی ایسی ہو جو لذت کو اسی درجہ کے الم سے بدل دے۔

(۳) مجرم کی اصلاح۔ اس زمانہ میں اس نظریہ کو بہت اہم سمجھا جاتا اور اس پر زیادہ توجہ کیجاتی ہے اور جیل خانوں سے متعلق اصلاحات اسی نظریہ کی اہمیت کے زیر اثر وجود پذیر ہوتی ہیں چنانچہ اس کا طریقہ یہ ہے کہ مجرمین کو جرموں کی اقسام کے اعتبار سے مختلف گروہ میں تقسیم کیا جائے اور پھر ہر ایک گروہ کو دوسرے گروہ سے جُدا رکھا جائے مثلاً عادی مجرم ہمیشہ ابتدائی مجرموں سے جُدا رکھے جائیں تاکہ پہلے گروہ کا زہر دوسروں میں سرایت نہ کرسکے اور جیل خانوں میں انکو صنعت و حرفت کی تعلیم دی جائے۔ تاکہ جب بھی وہ باہر آئیں تو محتاجی اور مفلسی کی وجہ سے چوری اور دوسرے بداخلاقیوں پر آمادہ نہ ہوں، بلکہ اپنے حرفہ کے ذریعہ روزی کما سکیں اور بُری عادت سے محفوظ رہیں، نیز جیل خانوں میں مذہبی و اخلاقی وعظ و نصائح کا انتظام کیا جائے، اور ایسی اصلاحات اختیار کی جائیں جن کے ذریعہ سے اُن کے نفس کی اصلاح و تہذیب اور مجرمانہ حرکات سے تنفر پیدا ہونے میں مدد ملے۔

اسلامی نظریہ | اس سلسلہ میں اگر اسلامی نقطۂ نظر کو بھی پیش کر دیا جائے تو بیجا نہ ہوگا۔

اسلام اس حقیقت کو تو تسلیم کرتا ہے کہ جن جرائم کی سزا "قید و بند" ہو بلاشبہ جیل اور مجلس میں ایسی اصلاحات کا نفاذ ضروری ہے جو مجرموں کو ایک عمدہ شہری بنانے میں مدد دیں اور آئندہ زندگی میں جرائم سے محفوظ رکھنے میں اُس کے لئے اکسیر ثابت ہوں لیکن وہ یہ نہیں مانتا کہ ہر جرم کی سزا صرف جیل ہی قرار دی جائے اور سزائے موت

یا سخت سزا کو ظلم کہہ کر خارج کر دیا جائے۔

جو مفکرین یہ سمجھتے ہیں "کہ سزائے جرم صرف مجرم کے اصلاحِ حال کے لئے ہے اور مجرم ایک بیمار کی طرح ہے جس کا علاج جیل میں رکھ کر تربیت و اصلاح کے ذریعہ ہی سے کیا جائے" وہ معاملہ کے صرف ایک پہلو کو دیکھتے اور دوسرے کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ حالانکہ مجرم کی اصلاحِ حال سے زیادہ جماعتی حقوق کی حفاظت، اور نظامِ اجتماعی کے مصالح کی فکر زیادہ لائق اور قابلِ لحاظ ہے۔

یوں تو سب ہی جرائم "بداخلاقی کے اثرات" ہیں تاہم مقابلۃً بعض ایسے خطرناک جرائم ہیں جو اجتماعی حقوق کی تباہی، افرادِ قوم کی عزت و مال کی ہلاکت کے باعث بنتے اور بد اخلاقی کے مہلک جراثیم کی پیداوار کا سبب ہوتے ہیں۔

اس لئے ازبس ضروری ہے کہ اُن کے انسداد و استیصال کے لئے ایسی سخت سزائیں مقرر ہوں کہ جن کے نتیجہ میں اگرچہ ایک مجرم کی جان کا نقصان یا ضیاع ہی لازم آتا ہو مگر اس سے جماعتی حقوق کی حفاظت اور افرادِ ملت و قوم کے امن و اطمینان کے لئے تسلی بخش سامان مہیا ہو سکے، کیونکہ یہ مقدمہ تمام اہلِ عقل و نقل کے نزدیک مسلّم اور صحیح ہے کہ

جماعتی مصلحت، انفرادی مصلحت سے مقدم ہے

پس "قتل، زنا اور ڈکیتی" جیسے جرائم میں "قصاص" اور "تعزیری قتل" اور چوری جیسے مہلک جرم میں "قطع ید" جیسی سزائیں ظلم اور تشدد بیجا نہیں ہیں بلکہ عین عدل و انصاف اور قرینِ حکمت و مصلحت ہیں

یہ صحیح ہے کہ "جرائم" روحانی امراض ہیں اور مریض کا علاج ہونا چاہئے نہ کہ اس کی جان کا خاتمہ۔ مگر اس حقیقت کو نظر انداز کر دینا بھی سخت غلطی ہے کہ کسی مریض کے لیے

اعضاء کا باقی رکھنا اور اُن کا علاج کرتے رہنا" جو فاسد مادہ کی وجہ سے تمام جسم کو زہر آلود کر کے تباہی کا باعث بن رہے ہوں، مریض کیساتھ شفقت و رحمت کا معاملہ نہیں عداوت کا اظہار ہے۔

پس جبکہ ہر فرد قوم و ملت، قومی و ملّی جسم کا ایک عضو ہے تو اُس عضو کی اُن بیماریوں کا علاج "جو بداخلاقی میں مسموم حد تک نہ پہنچی ہوں" بلا شبہ مریض عضو کی ذریعہ ہونا چاہئے لیکن اگر عضو قومی بداخلاقی کے مہلک جراثیم میں مبتلا ہو گیا ہے تو پھر شفیق ڈاکٹر و طبیب وہی ہے جو اُس کو قوم و ملت کے جسم سے کاٹ کر پھینک دے تاکہ ایک عضو کی قربانی سے باقی تمام جسم صحیح و تندرست رہ سکے۔

مجرم کے اصلاحِ حال کو اہم سمجھ کر جماعتی اصلاح و تحفظِ حقوق کو نظر انداز کر دینے کی مہلک غلطی آج کے بعض مشہور سیاسی مفکرین تک سے اس لئے بھی ہوئی ہے کہ وہ زندگی کے ہر شعبہ میں عدم تشدد کو بطور ایک نصب العین[1] کے تسلیم کرتے ہیں مثلاً گاندھی جی ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں۔

> میں سزاءِ موت کو اہنسا (عدم تشدد) کے اصولوں کے خلاف سمجھتا ہوں جو شخص یہ سزا دیتا ہے وہ دوسرے کی زندگی لیتا ہے اہنسا کے اصول کے ماتحت قاتل کو جیل بھیجدیا جائیگا اور اُسے وہاں اپنی اصلاحِ حال کا موقعہ دیا جائے گا۔
>
> تمام جرائم ایک قسم کی بیماری ہی ہوتے ہیں اور ان کے ساتھ اسی قسم کا سلوک کیا جائے گا۔ (ترجمہ ہریجن ۲۹ راپریل ۱۹۴۰ء)

مگر یہ کس قدر فاحش غلطی ہے کہ ایک شخص کو سزاءِ موت سے اس لئے بچایا جاتا ہے کہ ہم

---

[1] عدم تشدد بعض حالات میں ایک صحیح طریق کار ہے لیکن وہ نصب العین کسی حالت میں بھی نہیں ہے (مؤلف)

جان لینے والے کی جان نہ لیں گے مگر اس کی قطعی پرواہ نہیں کی جاتی کہ اس طریقِ کار کی بدولت دوسرے بیماروں (قاتلوں) کو دعوت دی جاتی ہے کہ وہ سزا کی اس نرمی کو دیکھ کر "بیماری" کو زیادہ پھیلائیں اور وبا کی شکل تک پہنچا دیں اور اس طرح بیشمار انسانوں کے قتل کا موجب بنیں۔

کیا یہ تاریخی حقیقت نہیں ہے کہ جن ممالکِ اسلامیہ میں اسلامی تعزیرات نافذ رہی ہیں وہاں قتل، ڈکیتی، اور زنا جیسی مہلک بیماریوں کا وجود اُن ممالک کے مقابلہ میں "صفر" کی برابر رہا ہے۔ جہاں گاندھی جی کے خیال کے پیشِ نظر تمام جرائم میں نہ سہی مگر اکثر جرائم کی سزا میں صرف قید کی سزا دی جاتی ہے اور "اصلاحاتِ جیل کی شکل میں" اُن کے لئے بہت سی آسانیاں مہیا ہیں

گذشتہ دور میں ایک عرب اسلامی حکومت کی صحیح رپورٹ بتاتی ہے کہ نصف صدی میں وہاں قتل، زنا، اور چوری کے صرف دو یا تین کیس پیش آئے جبکہ وہاں کے باشندوں کی عام اخلاقی حالت دوسرے ممالک سے کچھ زیادہ بلند نہ تھی یہ صرف سزا و جرم میں اسلامی نقطۂ نظر کے نفاذ کا نتیجہ تھا۔

علاوہ ازیں نفسِ معاملہ سے متعلق دلیل دئے بغیر صرف عدمِ تشدد کے فلسفہ پر اس مسئلہ کا فیصلہ کسی طرح سے صحیح نہیں ہو سکتا۔

ان ہی مصالحِ اجتماعی کے پیشِ نظر اسلام نے اس حقیقت کا اعلان ضروری سمجھا

ولکم فی القصاص حیٰوۃ یا اولی الالباب (البقرہ)

اور اے صاحبانِ عقل و بصیرت تمہارے لئے جان کے بدلہ جان میں (اجتماعی) زندگی ہے

البتہ اسلام نے اس صورت کو بھی جائز قرار دیا ہے کہ جن افرادِ قوم کی اس قتل سے حق تلفی ہوئی ہے اگر وہ خود ہی معاف کر دیں تو یہ اُن کا حق ہے اور اس خاص شکل میں جماعتی حق کی حفاظت کا ضامن۔

نیز زنا اور چوری جیسے جرائم کے متعلق بھی عدالت میں پیش ہونے سے قبل اربابِ حق کو یہ گنجائش دی گئی ہے کہ اگر وہ مجرم کے جرم کا اخفاء کر کے اپنے حق سے دست بردار ہونا چاہیں تو ایسا کر سکتے ہیں مگر قانونِ شہادت کی سخت نگرانی و قیود کے ساتھ عدالت میں جرم ثابت ہو جانے کے بعد پاداشِ جرم کا بھگتنا مجرم کے لئے ضروری ہے تاہم یہ بھی پیشِ نظر رکھنا چاہیے کہ بعض مستثنےٰ حالات ایسے ہی ہیں جن میں اخفاءِ جرم خود "جرم" بن جاتا ہے۔

یہ بات بھی خصوصیت سے قابلِ لحاظ ہے کہ اسلام کی نگاہ میں "چوری" اُسی وقت چوری سمجھی جاتی ہے کہ وہ ایک "جریمہ" کے طور پر کی جائے ورنہ ہر سطحی نظر کی چوری اسلامی احکام میں چوری اور سرقہ کی سزا کی مستحق نہیں ہے، مثلاً قحط سالی کے زمانہ میں غلّہ و اجناس روپیہ پیسہ، بلکہ دیگر اشیاء کی چوری پر اس لئے "قطعِ ید" نہیں آتا کہ وہ فقراء، مساکین اور غرباء کے لئے سخت ابتلاء کا زمانہ ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ ایک غیور اور روحانی امراض سے پاک انسان بھی اپنے یا متعلقین کے فاقہ اور فقر سے تنگ آ کر اس فعل پر مجبور ہو گیا ہو۔

اسی طرح بھوک کے انتہائی ابتلاء میں جبکہ جان کے ضائع ہونے یا خطرہ میں پڑ جانے کا اندیشہ ہو، یہ عمل "قطعِ ید" کا موجب نہیں بنتا۔

نیز ایسے گرانی کے زمانہ میں بھی جبکہ غرباء کو معاشی زندگی کے لالے پڑ جائیں "سرقہ" پر ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

چنانچہ فقہاء نے تصریح کی ہے کہ

وفی القحط والغلاء الشدید لا قطع للضرورة[1]	اور قحط اور سخت مہنگائی کے زمانہ میں چوری پر، حالات کے تقاضہ کے پیشِ نظر، ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا

[1] مسعودیات النصف الاول و شامی جلد ۳ صفحہ ۲۰۳

منع عمر فی عام الرمادۃ ان یقطع سارق[1] | حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عام الرمادہ (قحط سالی کے مشہور زمانہ) میں چور پر حد (قطع ید) جاری کرنے کو منع فرما دیا تھا۔

اور کھانے پینے، اور پھل ترکاری جیسی اشیاء کی چوری میں "قطع ید" کی سزا نہیں ہے اسلئے کہ ان پر اکثر وہی ہاتھ ڈالتا ہے جو بھوکا اور کھانے کا محتاج ہو۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم | رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا
لا قطع فی ثمر ولا کثر[2] | ہے کہ پھلوں اور بے حیثیت گری پڑی چیزوں میں قطع ید نہیں ہے۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم | رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ
انی لا قطع فی الطعام[3] | میں کھانے پینے کی چیزوں میں قطع ید کی سزا نہیں دیتا

پس ان حقائق سے بے خبری کے باوجود نیڈت جواہر لعل نہرو یا بعض دوسرے نکتہ چینوں کی یہ نکتہ چینی "کہ اسلامی قانون میں چند سکوں پر چور کا ہاتھ کاٹ لینے کی سزا بہت سخت اور غیر معقول ہے" محض سطحی نظر کا اعتراض ہے جو مسئلہ کی روح سے ناواقفیت کی بناء پر کیا گیا ہے۔

کیونکہ انھوں نے اسلامی نقطہ نظر کے اس پہلو کو قطعی نظر انداز کر دیا ہے کہ وہ چور کی "مقدار سرقہ" کو اہمیت نہیں دیتا بلکہ اس بداخلاقی کے مہلک نتائج، اور اس جرم کے اقدام سے اجتماعی حقوق کی پامالی کو پیش نظر رکھ کر سخت سزا کا فیصلہ کرتا ہے "جبکہ یہ جرم بداخلاقی اور جرم کی نیت سے کیا جائے"

چنانچہ بعینہ یہی اعتراض آج سے صدیوں پہلے جب ایک ملحد شاعر ابوالعلاء معری نے کیا تھا تو علماء وقت اور فقہاء امت نے اس کا بہترین جواب دے کر مسئلہ کی حقیقی روح کو بخوبی آشکار کر دیا تھا

[1] الحبایات صفحہ ۸ [2] ترمذی [3] ابو داؤد

ابو العلاء کہتا ہے:

ید بخمس مئین عسجد ودیت ما بالھا قطعت فی ربع دینار

جو ہاتھ کہ ضائع ہونے پر پانچسو زرِ سرخ اپنا قیمتی معاوضہ رکھتا ہو نہ معلوم وہ کیوں لم نید سرخ چرانے پر کاٹ دیا جاتا ہے۔

اس کے جواب میں مشہور عالم و فقیہ۔ قاضی عبد الوہاب مالکی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔

لما کانت امینۃ کانت ثمینۃ جبتک وہ ہاتھ امانت دار تھا بیش قیمت

فاذا خانت ھانت [1] تھا مگر جب وہ (چوری کی وجہ سے) خائن ہو گیا تو بے قیمت و بے حیثیت رہ گیا۔

اس پُر از حکمت جملہ کی مزید وضاحت اُس دور کے ایک دوسرے عالم نے اس طرح فرمائی ہے

یہ حکم عظیم الشان مصلحت اور بہترین حکمت پر مبنی ہے اس لئے کہ اداءِ معاوضہ کے باب میں یہی مناسب تھا کہ ہاتھ ضائع کر دینے کا معاوضہ پانچسو زرِ سرخ مقرر کر کے اُسکو بیش قیمت بنایا جائے تاکہ آئندہ کسی کو یہ جرأت نہ ہو سکے کہ وہ ناحق کسی کے ہاتھ کو نقصان پہنچائے۔ اور چوری کے باب میں یہی بہتر تھا کہ چوتھائی دینار پر ہاتھ کاٹ دیا جائے تاکہ آئندہ کسی کو اس بداخلاقی کی جرأت ہی نہ ہو سکے، اور وہ بھی ایسے انشاہینت سوز اور مہلک جرم کے ارتکاب سے باز رہے آپ خود اپنی عقلِ سلیم سے پوچھئے کہ یہ کس قدر عمدہ فیصلہ ہے جو معاملہ کے دونوں پہلوؤں کو پیش نظر رکھ کر کیا گیا اور جس میں دونوں حالتوں یعنی "مجرم کی اصلاح" اور مظلوم کے مداوائے ظلم سے زیادہ جماعتی نظام کی صلاح کاری اور افرادِ قوم کے حقوق و فرائض کی نگہداشت کا پورا پورا لحاظ رکھا گیا ہے۔

---

[1] ابن کثیر جلد ۳ صفحہ ۳۱۵

جماعتی مصلحت کے پہلو کو نظر انداز کرکے بعض معاصرین "قطع ید" کی سزا کو مستقل اسلامی "حد" نہ سمجھتے ہوئے یہ دلیل پیش فرماتے ہیں کہ جدید طبی تحقیق سے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ چور کی چوری کا باعث اُسکے دماغ کے خاص غدود ہیں اگر اُن کو آپریشن کرکے نکال دیا جائے تو چور، چوری سے باز آسکتا ہے - لہٰذا قطع ید کے ثبوت کے باوجود اُس کو مستقل اسلامی حد (سزا) سمجھنا صحیح نہیں ہے -

مگر اس قائل نے بھی وسعتِ نظر سے کام نہ لیتے ہوئے صرف مجرم (چور) کی اصلاح تک ہی معاملہ کو محدود رکھا ہے اور اس پہلو کو قطعی نظر انداز کر دیا کہ اس بیماری سے ملوث دوسری بیماروں پر اس کا کیا اثر پڑیگا، یعنی وہ اس طریق کار کو دیکھ کر زیادہ جری ہو جائیں گے اور اجتماعی زندگی میں خطرناک ابتری پیدا کر دینگے - اب یا تو اس کے انسداد کے لئے بلاتفریق تمام افرادِ قوم کے دماغوں کا آپریشن کرا دیا جائے اور جن دماغوں میں وہ غدود ثابت ہوں اُن کو خارج کیا جائے تاکہ پھر سرقہ کی حد "قطع ید" کا سوال ہی پیدا نہ ہو اور یا پھر ایسی سخت سزا تجویز کی جائے جس کی بدولت اس بداخلاقی سے پیدا شدہ اجتماعی نظام کی ابتری اور جماعتی حقوق کی بربادی کا صحیح مداوا ہوسکے اور ایک شخص کے نقصان سے جماعت کے باقی تمام مریض افراد کے مرض کا کلیۃً انسداد ہو جائے - اور اس طرح یہ عقلی نظریہ بھی صحیح ثابت ہو جائے کہ "جرائم کو اجتماعی نقصانات کے اعتبار ہی سے وزن کرنا چاہیئے"

وزنوا بالقسطاس المستقیم (اپنے ہر کام اور اپنی ہر شئے کو) صحیح اور پورے
(بنی اسرائیل) وزن کے ساتھ وزن کرو -

بہرحال اسلام کا نظریۂ اخلاق اس مسئلہ میں دونوں پہلوؤں کو نظر انداز کرنا نہیں چاہتا یعنی ایک جانب جس حد تک مجرم کے اصلاحِ حال کی گنجائش ہے وہ اس کا لحاظ بھی ضروری سمجھتا ہے اور دوسری جانب بداخلاقی کے جن مجرمانہ اعمال کا اثر، اجتماعی مفاد و مصالح پر

"جذام" اور "سڑا دینے والے زخم" کی طرح پڑتا ہے۔ اُن میں شخصی اور انفرادی مصالح کو اجتماعی مصالح پر قربان کر دینا قرینِ عدل و انصاف یقین کرتا ہے۔

جماعتی جرائم | یہ بھی پیشِ نظر رکھنا ضروری ہے کہ جس طرح "افراد" جرم کرتے ہیں اسی طرح "جماعت" بھی جرائم کا ارتکاب کرتی ہے۔

مثلاً کسی جماعت کے اجتماعی نظام کا نقشہ اگر اس طرح مرتب کیا گیا ہے کہ اُسکی بدولت ایک ایسا گروہ وجود میں آتا ہے جو محنت سے جی چُرا کر دوسروں کے سہارے زندہ رہنا چاہتا اور جماعتی خدمت کئے بغیر مفت خوری کا عادی بن گیا ہے اور وہ جماعت کی نہ دنیوی خدمت انجام دیتا ہے، اور نہ دینی، اور اگر قدرے قلیل کچھ کرتا بھی ہے تو اُس کے مقابلہ میں فوائد زیادہ سے زیادہ حاصل کرتا اور دوسروں کی محنت سے غلط فائدہ اُٹھاتا ہے تو ایسی جماعت بلاشبہ مجرم ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو کچھ کرنے کے لئے بنایا ہے اور جو "کچھ نہیں کرتا" وہ اپنے حقِ انسانیت اور حقِ عبدیت کو ہرگز ادا نہیں کرتا، بلکہ کرنے والوں کے کاندھوں کا بوجھ بنتا ہے۔ وہ اُس طفیلی کی طرح ہے جو بغیر دعوت دوسروں کے کھانے پر بیٹھ کر اُنکو چٹ کر جاتا ہے۔

پس ہاتھ پیر توڑ کر دوسروں کی معاش پر گذر کرنے والے ناکارہ اور کاہل الوجود انسان عیش پرست و نفس پرست تمام اُمراء اور سرمایہ داروں کا طبقہ جو محنت کرنے کی بجائے اپنی پونجی کے بل پر دوسروں کی سخت سے سخت محنت پر زیادہ سے زیادہ فائدہ اُٹھاتے، اور خدا اور خدا کے بندوں کے حقوق ادا کئے بغیر خالص عیش پسند زندگی میں مبتلا رہتے ہیں، اور عادی بھکاری جو وسائل پونجی پاس ہونے کے باوجود، یا محنت کے قابل ہونے کے باوجود بھیک کو پیشہ بناتے ہیں، یہ سب ایسی جونکیں ہیں جو محنت کرنے والے افراد و جماعت کو زیادہ سے زیادہ چوستی، اُن کی کمائی کو اپنی عیش پرستی کی بھینٹ چڑھاتی اور اس طرح جماعتی بدبختی اور تباہی کا سبب بنتی ہیں۔

لہٰذا جو جماعت اس "اجتماعی مرض" کا انسداد نہیں کرتی، بلکہ اپنے نظام میں اس قسم کے جراثیم کی پرورش کے سامان مہیا کرتی ہے وہ سخت خائن، مجرم، اور ہلاکت کے کنارے پر ہے وہ آج نہیں تو کل مٹ کر رہے گی۔

اس مقام پر صرف اسی قدر اشارات کافی ہیں اس لئے کہ اس بحث، اور اجتماعی امراض، اور ان کے علاج، کی تفصیل کا یہ موقعہ نہیں ہے بلکہ یہ دراصل "علم الاجتماع" کا موضوع ہے۔

مذہب اور علم اخلاق

گذشتہ ابواب میں اخلاق، نظریۂ اخلاق، اور فلسفۂ اخلاق پر تفصیلی بحث ہو چکی ہے مگر اس باب کے اضافہ کی ضرورت اس لئے محسوس ہوئی کہ "علم الاخلاق" کے طالب کے سامنے دو حقیقتوں کا اظہار صراحت کے ساتھ ہو جائے، اور اخلاقی مباحث میں بعض حقائق پر جو پردے پڑے ہوئے ہیں وہ روشنی میں آجائیں۔

(۱) موجودہ علمی ترقی کے دور میں یہ غلط فہمی پیدا ہو گئی ہے کہ "علم الاخلاق" نے اجتماعی اخلاق کے سلسلہ میں جو ترقی کی ہے وہ جدید نظریوں کی مرہونِ منت ہے اور "علم الاجتماع" کی جدید تدوین و ترتیب کی بدولت عالم وجود میں آئی ہے؛ اور اس سے قبل ان مسائل کا وجود مذہبی علم الاخلاق میں نہیں پایا جاتا۔

اس کتاب کے بعض نقل کردہ اقوال سے بھی یہی مترشح ہوتا ہے لیکن یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ جدید علم الاخلاق سے .... کہ انسان کی فطرت زیادہ سے

زیادہ دو صدی کے اندر محدود ہے .... صدیوں پہلے علماء اسلام نے تصوف
و اخلاق کے نام سے جو تصانیف کی ہیں اُن کے مطالعہ سے بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے کہ اصول و
مبادیِ اخلاق کا کوئی جدید شعبہ ایسا نہیں ہے جو اس قدیم لٹریچر میں اساسی اور بنیادی طور
پر موجود نہ ہو۔ البتہ طرزِ ادا، طریقِ استدلال، وضعِ اصطلاحات، اور تعبیرِ نظریات، میں کچھ ایسا
فرق ہے کہ ایک ہی حقیقت کا اظہار اسلامی علم الاخلاق میں آب و رنگ کے ساتھ نظر آتی
ہے وہی حقیقت ایک خاص شکل و صورت کے ساتھ جب "جدید علم الاخلاق" میں بیان
ہوتی ہے تو نئے قالب اور نئے رنگ و روپ میں اس طرح آشکارا ہوتی ہے گویا ایک نئی
اور انوکھی چیز ہے۔

یہ غلط فہمی اُس وقت اور بھی زیادہ قوی ہو جاتی ہے جب خود جدید تعلیم یافتہ
مسلمان اپنی علمی پونجی سے نا آشناءِ محض ہوتے اور اپنی ہی ٹکسال میں ڈھلے ہوئے دوسروں
کے سکوں کو دیکھ کر حسرت و افسوس کے ساتھ اپنی تہی دامنی کا اعتراف کر لیتے ہیں، اور
جوشِ یقین اور مرعوبیت کے ساتھ ایمان لے آتے ہیں کہ "علم الاخلاق" کے یہ جوہر یہ گوہر
یورپ کے جدید علمی اکتشافات ہی کا نتیجہ ہیں۔

اس کا قدرتی اثر طبائع پر یہ پڑتا ہے کہ جدید تعلیم یافتہ طبقہ عام طور پر اسلامی علومِ اخلاق
سے "سرد مہری برتتا، اور عربی و فارسی زبان سے ناواقفیت کی وجہ سے" کہ جن میں یہ جواہر
پارے محفوظ ہیں" ان کو ناقابلِ التفات سمجھتا ہے، اور اپنی مذہبی علوم سے نادانی کو جدید علوم
کی برتری و بلندی کے پردہ میں چھپانے کی سعی کرتا ہے۔

دوسری جانب ایک ایسا طبقہ ہے جو اگرچہ جدید علوم سے مرعوب ہو کر اپنے ذخیرۂ
علم کو نظرِ حقارت سے تو نہیں دیکھتا مگر جہل و نادانی میں پہلے طبقہ سے بھی آگے رہتا ہے، اسکو

مذہب سے شیفتگی ضرور ہوتی ہے لیکن وہ اسلامی علوم "خصوصاً علوم اخلاق" سے یکسر بیگانہ اور ناواقف ہوتا ہے اور ساتھ ہی جدید علوم سے بے بہرہ۔ وہ ان حقائق کو نہ خود سمجھتا ہے اور نہ دوسروں کے سمجھانے کے قابل بنتا ہے بلکہ ایک ایسی تقلیدِ جامد پر قناعت کر لیتا ہے جہاں حسنِ اعتقاد کے رنگ میں علم و عمل کی روشنی سے محرومی کے سوا اور کچھ حاصل نہیں ہوتا۔

تو ان امورِ ثابتہ کے پیشِ نظر کیا یہ بہتر نہ ہوگا کہ جن حقائقِ علمیہ کو گذشتہ ابواب میں علمی نظریوں اور عملی نظام کی شکل میں پیش کیا گیا ہے۔ ایک مستقل باب میں اُن سے متعلق علماءِ اسلام کے مباحث کو بھی مختصر مگر جامع الفاظ میں بیان کر دیا جائے تاکہ علم کی حقیقی روشنی "جو قدیم و جدید کے فرق سے اپنی حقیقت کبھی تبدیل نہیں کرتی" اسلامی رنگ میں بھی واضح ہو جائے اور اگرچہ جستہ جستہ یہ خدمت گذشتہ ابواب میں بھی انجام پاتی رہی ہے تاہم مستقل عنوان بن کر مسطورہ بالا ہر دو طبقات کے سامنے یہ مستور حقیقت روشن ہو جائے کہ اس راہ میں بھی اسلام کا دامن کس قدر وسیع اور اُس کی تعلیم کا پایہ کس درجہ بلند ہے؟ اور یہ کہ علماءِ اسلام نے "علم الاخلاق کے انفرادی و اجتماعی دونوں گوشوں کی خدمت" کس وسعتِ نظر، بلندیِ فکر اور عملی تجربات و مشاہدات کے ساتھ انجام دی ہے؟ اور کیوں نہ ہو جبکہ اس کی بنیاد ظنی و تخمینی دلائل، اور اوہام کی آمیزش سے متاثر نتائج، پر نہیں ہے بلکہ سرتاسر حقائق و یقینیات کی قوت اور وحیِ الٰہی کے زیرِ اثر محکم و روشن احکامات پر ہے۔

(۲) اسلام! دراصل صحیح عقائد، انکارِ کریمانہ اخلاق، اور اعمالِ حسنہ کے مجموعۂ کمال کا نام ہے۔ یعنی ایک انسان اگر خدا کی وحدانیت کا یقین رکھتا، اور شرک سے بیزاری ظاہر کرتا ہے تو جس طرح یہ ایک مذہبی عقیدہ ہے اسلام کی نگاہ میں اُسی طرح ایک کریمانہ خلق بھی ہے۔

پس اگر وہ منکرِ توحید اور مشرک ہے تو گو فلسفیانہ علم اخلاق میں اس کا یہ فکر قابلِ گرفت نہ ہو لیکن اسلامی علم الاخلاق میں وہ جس طرح باطل عقیدہ کا حامل ہے اُسی طرح اللہ تعالیٰ کے اُن حقوق و فرائض کے پیشِ نظر جو مخلوق ہونے کی حیثیت سے اُس پر عائد ہیں وہ "بداخلاق" بھی ہے۔

اسی طرح دوسرے عقائد اور ارکان دین نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ وغیرہ کا حال ہے کہ ان امور میں غلط روی اور بے اعتنائی حقوق اللہ سے پہلوتہی یا انکار کے مرادف ہے اور اس لئے مذہب کی نگاہ میں گناہ بھی ہے اور بداخلاقی بھی۔ اگرچہ علم الاخلاق کی عام بول چال میں وہ کریم الاخلاق ہی کیوں نہ شمار ہوتا ہو۔ نیز بہت سے ایسے مذہبی احکام ہیں جو اگرچہ اخلاق کی عام صفت میں بھی جگہ پاتے ہیں مگر مذہبی نقطۂ نگاہ سے اسلئے بھی واجب العمل ہیں کہ وہ احکامِ الٰہی ہیں اور فرائض بندگی بھی۔

اس تفصیل کا حاصل یہ ہے کہ "علم الاخلاق" کا اسلامی نقطۂ نظر عام علمی نقطۂ نظر سے زیادہ وسیع، زیادہ بلند، اور مآل و انجام کے اعتبار سے فانی نہیں بلکہ ابدی و سرمدی ہے اس لئے کہ علم الاخلاق کا علمی نظریہ ایک صاحبِ اخلاق کو لذت، سعادت، منفعت، یا خیر کی اُس مثلِ اعلیٰ تک ہی پہنچا دینے کا کفیل ہے جو فانی دنیا کے دائرہ میں محدود ہے۔ لیکن اسلامی "علم الاخلاق" کی کفالت و ضمانت کا رشتہ ہر قسم کی دنیوی سعادتوں کی کفالت کے ساتھ ساتھ ابدی و سرمدی سعادت و خیر کی مثلِ اعلیٰ تک رسائی سے بھی وابستہ ہے جو مذہبی زبان میں "عالمِ آخرت" عالمِ روحانیت اور وصول الی اللہ کے عنوانات سے معنون ہے۔" تو ایسی صورت میں ہم کو یہ تسلیم کرنا چاہئیے کہ اسلامی نقطۂ نظر سے اخلاق کا علمی و عملی پہلو "جدید علم الاخلاق" کے نظریات و عملیات کی حدود سے بہت آگے اور بعض خصوصی اساس و بنیاد کے اعتبار سے بلند تر ہے اس لئے یہ سعی تو بیکار ہوگی کہ ہم کورانہ تقلید کے ساتھ اس سلسلہ کے ہر شعبہ

میں خواہ مخواہ دونوں کے ہم آہنگ ہونے کا ثبوت دیں، کیونکہ اخلاقِ اسلامی کو عقائدِ اسلامی سے بالکل جدا کر لینا اُس کی اصل حقیقت کو فنا کر دینے کے مرادف ہے۔ البتہ یہ اقدام مستحسن اور صحیح ہوگا کہ اس موقعہ پر ہم اخلاقِ اسلامی کے صرف اُن ہی شعبوں کو بیان کریں جو مذہب کے ساتھ ساتھ عام علم و عقل کی نگاہ میں بھی علم الاخلاق کے شعبے شمار ہوتے ہیں۔ اور جبکہ اسلام اس کا مدعی ہے اور بجا طور پر مدعی ہے کہ وہ دینِ فطرت ہے اور صحیح عقل و آزادیِ افکار کا مذہب ہے تو بلاشبہ اُس کے علم الاخلاق کا کوئی گوشہ ایسا نہیں ہونا چاہئیے جو عقلِ سلیم اور فکرِ صحیح کے متصادم اور مخالف ہو، اگرچہ اس کے بعض شعبے انسانی عقل و فکر کی دسترس سے آگے اور مادی حیات سے ماوراء بھی ہوں، اور عقائد و احکام کا وہ مخصوص باب جو اسلامی علم الاخلاق کی خصوصیات میں سے ہے۔ علم کلام و عقائد کے لئے ہی چھوڑ دینا مناسب ہے۔

پس جس منزل سے ہم گذرنا چاہتے ہیں اگر ان دو حقیقتوں کو پیش نظر رکھ کر گذرنے کی کوشش کریں گے تو انشاء اللہ حصولِ مقصد میں ناکام نہ رہیں گے۔

غرض زیر بحث باب میں جو مسائل لائق ذکر ہیں گذشتہ ترتیب کے لحاظ سے دو عنوان سے معنون ہونے چاہئیں ایک "علم الاخلاق اور علماءِ اسلام" اور دوسرا "اسلامی نقطۂ نظر سے اخلاق کے علمی پہلو"، تاکہ ان ہی ہر دو عنوانات کے تحت میں اسلامی علم اخلاق کے علمی و عملی مباحث پر مختصر روشنی پڑ سکے۔

علم اخلاق اور علماءِ اسلام

"علم الاخلاق" تعلیماتِ اسلامی کا ایک اہم جزو ہے اور جس طرح اُس کے دینی و دنیوی قوانین ہر گوشہ میں کامل و مکمل ہیں اُسی طرح اس گوشہ میں بھی وہ ایک بے نظیر اور بلند مرتبہ "قانون" کا پیغامبر ہے۔

اسلام کے داعیِ اعظم محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بعثت کا سب سے بڑا مقصد و مرکز "اخلاق" کے "عروجِ کامل" ہی کو بتایا ہے۔

انی بعثت لاتمم مکارم الاخلاق[1] — میں اس لئے بھیجا گیا ہوں کہ اخلاقِ کریمانہ کو انکی آخری بلندیوں تک پہنچا دوں۔

اور قرآنِ عزیز نے آپ کے لئے سب سے بڑا شرف اسی کو قرار دیا ہے۔

اِنَّكَ لَعَلٰى خُلُقٍ عَظِيمٍ — بلاشبہ آپ عظیم الشان اخلاق کریمانہ کے حامل ہیں

"اخلاق" کے بارہ میں دورِ قدیم کے فلاسفۂ یونان، اور دورِ جدید کے فلاسفۂ یورپ کے جن نظریوں اور عملیوں کو صفحاتِ گذشتہ میں تم پڑھ آئے ہو وہاں اگرچہ ضمناً یہ معلوم ہو چکا ہے کہ اسلام کا نظریۂ اخلاق از منۂ قدیم و جدید کے نظریوں سے زیادہ بلند اور زیادہ مکمل ہے اور اگرچہ موجودہ دورِ علمی میں "علم الاخلاق" کے مباحث "علم الاجتماع" کے نقطۂ نظر سے بہت پھیلے ہوئے نظر آتے ہیں تاہم حقیقی اور بنیادی افادیت کے پیشِ نظر علمی و عملی دونوں گوشوں میں علماءِ اسلام کے "مباحثِ اخلاق" سے آج بھی آگے نہیں ہیں

اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ "علم الاخلاق" کے بارہ میں علماءِ اسلام کے

---

[1] ترمذی ابواب السیر

نظریوں کو قدرے تفصیل سے بیان کر دیا جائے۔

تعریف

امام غزالی کا نظریہ امام غزالی (رحمۃ اللہ علیہ) نے "خُلق" کی حسب ذیل تعریف کی ہے۔

"خلق" نفس کی ایک ایسی کیفیت اور ہیئت راسخ کا نام ہے جس کی وجہ سے بسہولت اور فکر اور توجہ کے بغیر "نفس" سے اعمال صادر ہو سکیں پس اگر یہ ہیئت اس طرح قائم ہے کہ اُس سے عقل و شرح کی نظر میں اعمالِ حسنہ صادر ہوتے ہیں تو اُس کا نام "خلقِ حَسَنْ" ہے اور اگر اُس سے غیر محمود افعال کا صدور ہوتا ہے تو اُس کو خُلقِ سَیِّئ اور "بداخلاقی" کہتے ہیں[1]۔

اور آگے چل کر فرماتے ہیں۔

"خُلق" نیک و بد عمل، اُس پر قدرت، اور نیک و بد عمل کی تجویز کا نام نہیں ہے بلکہ اُس ہیئت و صورت کا نام ہے کہ جس سے نفس میں ضبط و اقدام کی استعداد پیدا ہو جائے ــــــــــ اسلئے "خُلق" نفس کی ایک باطنی صورت و ہیئت کا نام ہے[2]

شاہ ولی اللہ کا نظریہ اور حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔

یہ واضح رہے کہ "شارع" نے انسان کو ایجاب و تحریم کا جس اعمال کی بناپر مکلف بنایا ہے وہ "اعمال" ہیں جن کی تحریک نفس کی اُن کیفیات کے ذریعہ ہوتی ہے جو عالم آخرت میں نفس کیلئے مفید یا مضر ثابت ہونگی۔

اس قسم کے اعمال سے دو طرح بحث کی جاتی ہے۔

ایک اس حیثیت میں کہ وہ انسانی نفوس کو مہذب بنانے کا ذریعہ ہیں اور ان اعمال

---

[1] احیاء العلوم جلد ۳ صفحہ ۵۲

[2] احیاء العلوم صفحہ ۵۶ جلد ۳

سے جو ملکات فاضلہ مقصود ہیں اُن تک نفس کو پہنچانے کا آلہ ہیں، اس کو علم الاحسان وعلم الاخلاق کہتے ہیں[1] اور صاحبِ منازل کا قول ہے کہ "خلق" انسان کی اُس "کیفیت" کا نام ہے جو اُس کی طبیعت کے مختلف اوصاف و حالات کو جد و جہد کر کے اپنی جانب راجع کرے۔

ایک شاعر کہتا ہے۔

إِنَّ التَّخَلُّقَ يَأْتِي دُونَهُ خُلُقُ

یعنی اول ایک چیز کی بہ تکلف عادت ڈالی جاتی ہے اور بعد میں وہی "خلق" بن جاتی ہے[2]

غرض و غایت

اخلاق کی غرض و غایت حصول سعادت ہے

شاہ ولی اللہ دہلوی، "اخلاق" کی غرض و غایت، سعادتِ حقیقی کے حصول، اور "مثلِ اعلیٰ" تک رسائی کو سمجھتے ہیں اور "سعادت" پر ایک مستقل بحث فرماتے ہوئے لکھتے ہیں۔

یہ واضح رہے کہ انسان میں ایک بہت بڑا کمال" ودیعت ہے جس کا تقاضہ اُس کی صورتِ نوعیہ کرتی ہے یعنی انسان جس ہیئت و صورت کی وجہ سے انسان کہلاتا ہے اُس کا تقاضہ ہے کہ اُس میں یہ "عظیم الشان کمال" موجود ہو جس سے تمام مخلوقِ الٰہی محروم ہے اور اسی کا نام سعادتِ حقیقی ہے۔

سعادت

دراصل انسان کی قوتِ بہیمیہ کا "نفسِ ناطقہ کے" اور خواہشاتِ نفس کا "عقلِ کامل کے" زیرِ اثر ہو جانا "سعادت" کہلاتا ہے۔

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ جلد ۱ [2] مدارج السالکین جلد ۲ صفحہ ۱۷۷

اور مقامِ تحقیق یہ ہے کہ سعادتِ حقیقی "عبادتِ الٰہی" کے بغیر حاصل نہیں ہوتی اس لئے مصالحِ کلّیہ کا یہ تقاضہ ہے اور وہ افرادِ انسانی کو "نوعِ انسانی کے فرد" ہونے کی حیثیت سے اس کی دعوت دیتی ہیں کہ وہ اپنی صفات کی اصلاح کرے کیونکہ یہ دوسرے درجہ کا کمال ہے اور اول درجہ جسم کا کمال اسی راہ سے حاصل ہوتا ہے۔ اور یہ کہ انسان کو اپنی ہمت کی "غایتِ قصویٰ" اور اپنی نظر بصیرت کی "نہایتِ عظمیٰ" صرف تہذیبِ نفس کو بنانا چاہئے اور نفس کو اُن ہیئتوں اور کیفیتوں سے مزین کرنا چاہئے جو ملاءِ اعلیٰ سے ملتی جلتی ہوں اور جن کی وجہ سے اس پر عالمِ ملکوت کے فیضان کی بارش ہونے لگے الخ[1]

سعادت کے درجات شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی رائے یہ بھی ہے کہ انسان، درجاتِ سعادت میں اپنی استعداد کے مطابق مختلف ہیں۔ فرماتے ہیں۔

انسان، عام اخلاق مثلاً شجاعت وغیرہ میں مختلف ہیں، بعض وہ ہیں جو اخلاق کے خلاف "خراب عادت یا جبلّت" رکھنے کی وجہ سے اس سے قطعاً محروم رہتے ہیں، اور اُن میں حصولِ سعادت کی اُمید ناممکن ہو جاتی ہے۔

مثلاً کسی خلقی ضعیف القلب کا صفتِ شجاعت سے محروم ہو جانا۔

اور بعض ہیں اگرچہ اس کا بالفعل وجود نہ ہو مگر افعال واقوال کی مسلسل رفتار، ہیئات و ماحول کے اثرات کا تاثر، اور مناسب حالات کے وجود کی وجہ سے اُس کا حصول متوقع ہوتا ہے اور ارباب مثلِ اعلیٰ اور مصلحین قوم کے حالات و تذکرے اور حوادثات و آلام کی مسلسل سختیاں جیسے امور سے اُس کے پیدا ہونے کا قوی امکان ہے اور بعض ہیں اُس کا وجود بالفعل ہوتا ہے مگر چونکہ چھوٹے چھوٹے تکدرات و ملوثیات

---

[1] مختصر از حجۃ اللہ البالغہ جلد اوّل باب حقیقت السعادۃ صفحہ ۵۱-۵۰

سے بھی دوچار ہوتا رہتا ہے اس لئے درجۂ کمال کو نہیں پہنچتا اور جیسا کہ گندھک کے آگ سے قریب ہونے میں ہر وقت آگ لگ جانے کا خطرہ لاحق رہتا ہے اسی طرح اس کے حصولِ سعادت سے محروم رہنے کا ہر وقت خطرہ لگا رہتا ہے۔

اور بعض میں اس کا وجود درجۂ کمال اور حظِ وافر کی شکل میں نمودار ہوتا ہے اور اس حد کو پہنچ جاتا ہے کہ موانع اور رکاوٹیں اگر آڑے بھی آئیں تو وہ ان سب کو عبور کر کے کمال کے انتہائی درجہ کو حاصل کر لیتا ہے اور بغیر کسی تحریک اور دعوت و رسم کے اُس کے لئے وہ طبعی چیز بن جاتی ہے۔

یہ علم الاخلاق میں "امامت" کا وہ درجہ ہے کہ جس پر کوئی اور امامت نہیں ہے اس لئے ضروری ہے کہ اس سے نیچے کے اصحابِ درجات اس درجۂ "امامت" سے متصف ہستی کی پیروی کریں اور اس کی اقتداء کو فرض جانیں۔ بہرحال جس طرح انسان عام اخلاق میں مختلف درجات رکھتا ہے اسی طرح اُن اخلاقِ فاضلہ میں بھی مختلف درجات رکھتا ہے جو اس کی "سعادت" اور مثلِ اعلیٰ کے لئے "مدار" ہیں۔

چنانچہ انسان میں سے بعض اپنی خلقت و جبلّت کی اُفتادہی میں اُس سے محروم ہیں اسی گروہ کے لئے ارشاد ہے۔

صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ (بقرہ)

بہرے ہیں گونگے ہیں اندھے ہیں پس یہ حق کی جانب ہرگز نہ لوٹیں گے۔

اور بعض میں اگرچہ بالفعل ان اخلاق کا وجود نظر نہیں آتا لیکن سخت محنت اور شدید ریاضت سے اُن کا حصول متوقع ہے اور اس لئے ان کو ترغیبات و محرکات کی ضرورت ہے اور انسانوں کے عام افراد اسی درجہ پر قایم ہیں اور انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی

دعوت و تبلیغ کا یہی محور و مرکز ہیں، اور اُن کی بعثت کا مقصد اولین الٰہی کی اصلاح و تربیت ہے اور بعض میں ان کا وجود اجمالی صورت میں ہوتا ہے اور اندر ہی اندر اس میں شاخیں پھوٹتی رہتی ہیں مگر وہ اُن کی تفصیلات اور اجمالی بسط و کشاد میں امام کے محتاج رہتے ہیں اور اس کی راہنمائی کی پناہ چاہتے ہیں۔

ان کا حال بالکل ایسا ہے

یکاد زیتھا یضیئ ولو لم تمسسہ نار (نور)

قریب ہے کہ اُس کا تیل" بغیر آگ کے" چھوتے ہی روشن ہو جائے۔

یہ افراد اس راہِ سعادت کے جوان ہمت پیشرو ہیں اور ان کو درجۂ کمال تک پہنچانے کے لئے "انبیاء علیہم السلام" حق امانت ادا کرتے، اور اُن کی راہنمائی کر کے اُن کو حقیقی مثلِ اعلیٰ اور سعادتِ کبریٰ تک پہنچاتے ہیں۔

"سعادت کے اسباب میں" یعنی اخلاقِ کامل تک پہنچنے اور اُن میں کمال حاصل کرنے میں دوسرے اور تیسرے درجات کے حاملین جس طرح ائمہ اخلاق اور مصلحین کاملین کے محتاج نظر آتے ہیں، اور انسانی دنیا کی عام آبادی جس طرح ان کی راہنمائی کی حاجت مند ہے اُس سے نبی و رسول کی بعثت، اور انبیاء و رسل کی اہمیت، اور اشد ضرورت پر روشنی پڑتی ہے اور یہی تفسیر ہے اس حدیث کی "انما بعثت لاتمم مکارم الاخلاق"[1]

حصولِ سعادت کے طریقے جبکہ اخلاق کا منشاء "حصولِ سعادت" اور حقیقی مثلِ اعلیٰ تک "رسائی" ہے تو اُس کے حصول کے لئے مختلف طریقوں میں سے حضرت شاہ صاحب

[1] خلاصہ بحث سعادت از حجۃ اللہ جلد اول

کے نزدیک دو ہی بہتر طریقے ہیں، فرماتے ہیں،

معلوم رہے کہ یہ "سعادت" دو طرح حاصل کی جا سکتی ہے۔

ایک طریقہ یہ ہے کہ خود کو طبیعت بہیمیہ سے بالکل جُدا کر لے یعنی طبیعت اور اُس کے جو قُویٰ کو روکنے کے تمام وسائل اختیار کرے، اور اُس کے علوم و حالات کو سرد کر دے اور اپنی توجہ عالم جہات سے پرے عالم ملکوت کی جانب متوجہ کر رکھے اور نفس کو ایسے علوم (علوم الٰہی) کے قبول کرنے کی طرف مائل کرے جو کلیتہً زمان و مکان کی قید سے آزاد ہوں اور عام مجلسی خواہشات و رغبات کی متضاد لذتوں کا خوگر بنے تاآنکہ عوام اور پست خیال انسانوں کی ہم نشینی و اختلاط سے پرہیز کرنے لگے اور اس کی رغبت اُن کی رغبتوں سے جدا، اور اُس کا خوف اُن کے خوف سے الگ شاہراہ پر قائم ہو جائے یہ طریقہ اُن ربانی انسانوں کا ہے جو صوفیہ کے گروہ میں سے حکماء اور مجاذیب کہلاتے ہیں (اور اسی زمرہ میں ارباب اخلاق کریمانہ داخل ہیں)

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ قوت بہیمیہ کی اصلاح کی جائے اور اصل قوت کی بقاء کے ساتھ ساتھ اُس کی کجی کو درست کیا جائے، اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ افعال، کیفیات اور افکار، کے ذریعہ قوت بہیمیہ سے وہ سب کچھ ادا کرایا جائے جس کا نفس ناطقہ خواہشمند ہے، جیسا کہ کوئی گونگا، دوسرے انسانوں کے اقوال کو اشارات کے ذریعہ ادا کرتا ہے حتیٰ کہ عقل، قوت بہیمیہ پر حاکم اور غالب ہو جائے۔ الخ

اور حصول سعادت کا یہ طریقہ متعارف اور شائع ذائع ہے "اللہ تعالیٰ کے فضل سے جو فہم و فراست مجھے عطا ہوتی ہے اور وہ اسی طرف راہنمائی کرتی ہے کہ اس کا مرجع اور منبع چار خصائل ہیں۔ اور جب یہ نفس ناطقہ اور عقل کے غلبہ سے قوت بہیمیہ

حاوی اور طاری ہوجاتی ہیں تو مقصدِ عظمیٰ حاصل ہوجاتا ہے۔

اور اس حالت میں انسانی کیفیات، ملاءِ اعلیٰ کی صفات (ربانی صفات) سے قریب تر اور زیادہ مشابہ ہوجاتی ہیں، اور انبیاء علیہم السلام کی بعثت کا مقصد اسی کی دعوت و تربیت پر مبنی ہے اور درحقیقت "شرائع" اور "مذاہب" اسی کی تفصیل و تفسیر ہیں اور یہی اُن کے وجود کا حقیقی محور و مرکز ہے۔

وہ چار بنیادی خصائل حسبِ ذیل ہیں:۔

(۱) طہارت (۲) اخبات (۳) سماحت (۴) عدالت

فطرتِ سلیم کا مالک، صحتِ مزاج کا حامل، اور کیفیاتِ سفلیہ و رذیلہ سے پاک انسان جب دنیوی خواہشات کی تلویث سے ملوث ہوتا ہے تو فطرت اُس پر تکدر، ملال اور تنگدلی کا غلاف چڑھا دیتی ہے اور اس کی زندگی اُن آلودگیوں سے غبار آلود نظر آنے لگتی ہے اور اس حالت میں وہ قوائے بہیمیہ کے امتثال کے قریب ہوجاتا ہے اور وساوسِ شیاطین اس پر اثر انداز ہونے لگتے ہیں۔ پس اگر وہ جلد متنبہ ہوکر ان جسمانی اور روحانی کدورتوں سے جُدا ہوجاتا اور ان سے صاف اور بے لوث بن جاتا ہے تو اس غبار آلود زندگی اور کثافتوں سے بری ہوجانے سے اُس کی نفسیاتی کیفیات اُن روحانی صفات کے مشابہ ہوجاتی ہیں، جو "ملاءِ اعلیٰ" سے قریب ہیں اور اُس کے ملکاتِ نورانی میں ضیاء اور روشنی چمک اُٹھتی ہے اور وہ اس قابل ہوجاتا ہے کہ قوتِ عملیہ کی استعداد کے مطابق اپنے نفس کو صاحبِ کمال بنا سکے اور اس میں فرشتوں کے الہامات کے قبول، انوارِ الٰہی کے ظہور، اور پاک، طیب اور مبارک، اشیاء کے ساتھ مشابہ ہونے اور دنیا و دین کا بہترین انسان بننے کی

استعداد پیدا ہو جاتی ہے۔ انسانوں کی اسی استعداد و قوت کا نام "طہارت" ہے
اور اگر انسان اپنی فطرتِ سلیمہ اور صفاءِ قلب کے ساتھ خدائے تعالیٰ کی نشانیوں
کا ذکر کرتا، اُس کی صفات کی فکر کرتا اور اس کے ذریعہ نصیحت و تذکیر کی جانب متوجہ
ہوتا، اور پاک اخلاق کو حرزِ جاں بنا لیتا ہے تو اُس کے نفسِ ناطقہ کو تنبہ پیدا ہو جاتا،
اور اس کے حواس اور اُس کا تمام جسم اُس کا مطیع بن جاتا ہے اور وہ اپنی اس
کیفیت کے وقت ایک حیران اور درماندۂ ہستی نظر آنے لگتا ہے اور خود بخود اس کی توجہ
عالمِ قدس کی جانب ہو جاتی ہے اور اس حالت پر پہنچ کر اللہ تعالیٰ کی جناب میں خود کو بیچارہ
اور عاجز مشاہدہ کرتا ہے اور جس طرح با اختیار بادشاہ کی درگاہ میں ایک عالم اور
بے حیثیت انسان کی حالت ہوتی ہے وہی حالت اس کی ہو جاتی ہے اور روحانی
حالات میں سے یہ "حالت" ملاءِ اعلیٰ کے احوال کے مشابہ، اور روحی درجات
میں سے اُس درجہ سے قریب تر ہے جس میں "روح" اپنے خالق کے
جلال و جبروت کی جانب متوجہ، اور اُس کی تقدیس میں مستغرق رہتی ہے۔ اور اس
حالت میں نفسِ انسانی اپنے علمی کمالات کی طرف بلند پروازی کے لئے اس طرح
مستعد ہو جاتا ہے گویا اُس کے لوحِ ذہن پر معرفتِ کردگار کے نقوش منقش ہوتے
جا رہے ہیں یہ ایک ایسی کیفیت ہے جو ذوق اور وجدان سے تعلق رکھتی ہے اور
جس کا معرضِ تحریر میں آنا دشوار ہے۔ اسی کیفیت کا نام تصوف و اخلاق کی اصطلاح میں
"اخبات" ہے اور اگر نفس، قوتِ بہیمیہ کے اسباب و دواعی سے باغی ہو جاتے، اور اُس پر
نہ بہیمیت کے نقش منقش ہو سکیں اور نہ اس کے اثرات کا لوث اُس تک پہنچ سکے تو اُس
کا نام سماحت ہے۔ یہ مالی معاملات میں سخاوت، شہوت سے بچنے میں عفّت،

آفات کے تحمل میں صبر، اور مجموعۃً اعمال کے لحاظ سے تقویٰ کہلاتی ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ نفس جب اپنے دنیوی کاروبار میں مصروف، اور ازدواجی زندگی اور معاشی زندگی سے دوچار ہوتا ہے تو اس کی دو حالتیں ہوتی ہیں یا وہ ان میں اس طرح منہمک ہو جاتا ہے کہ پھر اس کو اس تنگ راہ سے نکلنا محال ہو جاتا ہے اور یا مشغول ہوتا ہے لیکن اعتدال کے ساتھ مشغول رہ کر جب فارغ ہوتا ہے تو روح میں ضیق پیدا کرنے والی ان تلوثیات سے اس طرح جدا ہو جاتا ہے گویا کبھی ان میں مشغول ہی نہ تھا۔ نفس کی اس حالت کے وقت جبکہ وہ نفسانی خواہشات سے جدا ہو کر ان علائق سے نجات پاتا ہے وہ انوارِ ملکوتی سے فیضیاب، اور دنیوی ظلمتوں سے پاک نظر آتا ہے اور عالم قدس سے مانوس ہو جاتا، اور ابدی و سرمدی مسرت پاتا ہے اور اس طرح تمام معاصی پر غالب آجاتا ہے۔

اور اگر نفس انسانی ایسے ملکات سے بہرہ یاب ہو جو اُن افعال کے صدور کا معدن بنتے ہوں جن سے بسہولت صحیح اجتماعی اور مدنی نظام کا قیام ممکن ہو سکے اور نفس سے اُن کا صدور بہ خلقی عادت کی طرح ہونے لگے تو ایسے ملکہ کا نام "عدالت" (عدل) ہے۔

اس حقیقت کا راز یہ ہے کہ "حضرت الٰہیہ کی جانب سے" "اصلاحِ نظام" کے تمام امور" جو اس کی مشیت اور ارادہ میں ہیں "ملائکۃ اللہ" اور "پاک ارواح" پر اس طرح نقش ہو جاتے ہیں جس طرح آئینہ میں شکل و صورت نظر آتی ہے۔

لہٰذا جب انسان اپنے سفلی اور جسمانی قویٰ کو روح کے تابع کر دیتا ہے تو ایک حد تک وہ کدورتوں سے الگ اور "عالم قدس" سے قریب تر ہو جاتا ہے اور صفات

خسیسہ سے بالاتر ہوکر صفات عالیہ کا مالک بن جاتا ہے۔

اور نفس کی تمام مرضیات اسی ایک نظام کے سانچے میں ڈھل جاتی ہیں، اور یہی پوری کیفیت دراصل "خالص روح" کی طبیعت و فطرت ہے الخ۔

یہی وہ چار بنیادی صفات ہیں جو انسان میں اگر پوری طرح راسخ ہو جائیں اور وہ کمالات علمی و عملی کے لئے اُن کی ضروری کیفیتوں کا فہم حاصل کرلے اور اُس میں یہ فطانت پیدا ہو جائے کہ وہ ہر زمانہ کے مذاہب الٰہیہ کی تفصیلی کیفیات پر آگاہ ہو جائے تو بلاشبہ اس کو "خیر کثیر"[1] حاصل ہے اور یقیناً وہ فقیہ فی الدین[2] (دین کے بارہ میں سمجھدار) کہلانے کا مستحق ہے۔ اور اس مجموعی کیفیت اور حالت کا نام ہی "فطرت" یا (سعادت[3]) ہے۔

اس تمام تفصیل سے یہ واضح ہوگیا فیلسوف اسلام شاہ ولی اللہ دہلوی۔ اخلاق کی غایت "سعادت ابدی" کو سمجھتے ہیں اور سعادت کے اُس درجہ کو جس میں انسان ملکوتی صفات سے مشابہ اور حق تعالیٰ کے انوار و فیوض سے قریب تر ہو جاتا ہے "حقیقی مثل اعلیٰ" تسلیم کرتے ہیں اور اُن کے یہاں "مثل اعلیٰ" کے مختلف درجات ہیں۔ جو حسب استعداد "ارباب اخلاق" صالحین سے شروع ہو کر انبیاء علیہم السلام کے درجات تک پہنچتے ہیں اور یہ درجہ سب سے بلند اور آخری درجہ ہے۔

البتہ "اسلامی نقطہ نظر سے" اس مسئلہ میں اس قدر تفصیل اور ہے کہ "حقیقی مثل اعلیٰ"

---

[1] ومن یؤت الحکمۃ فقد اوتی خیرا کثیرا

[2] رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابن عباسؓ کے لیے یہ دعاء کی تھی اے اللہ اس کو دین کی سمجھ دے

[3] کل مولود یولد علی الفطرۃ الحدیث۔ خلاصہ حجۃ اللہ جلد ۱ بحث سعادت صفحہ ۵۳ تا صفحہ ۵۵

اپنے درجۂ کمال کے اعتبار سے خواہ آخری درجہ پر کسی شخص کو حاصل بھی ہو جائے تاہم وہ "کامل الاخلاق" کہلانے کا مستحق ہوگا مگر نبی اور رسول نہیں کہلا سکے گا۔ اس لئے کہ "یہ مقام" انسانی جدوجہد کے دائرہ سے بلند ہے اور صرف خدائے تعالیٰ کی عطا و بخشش پر موقوف ہے گویا یہ ایک "منصب الٰہی" ہے جو نیابتِ الٰہی کی تکمیل کے لئے کسی انسان کے حصہ میں آتا ہے اس لیے قرآن عزیز میں تصریح کردی گئی۔

اَللّٰہُ اَعْلَمُ حَیْثُ یَجْعَلُ رِسَالَتَہٗ	اللہ تعالیٰ خوب جانتا ہے کہ وہ اپنی
(الانعام)	رسالت کے منصب کو کس کو عطا کرے

ہاں یہ ضروری ہے کہ جو ہستی بھی اس "جلیل القدر منصب" پر فائز ہو وہ "اخلاق کریمانہ" کے بلند صفات سے متصف ہونی چاہئے۔

اور ہر شئے کے انجام اور درجۂ کمال کی طرح اس منصب کا دورِ کمال اپنی علمی و عملی برتری کے ساتھ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات سے وابستہ کر دیا گیا۔ بس آپ کا ارشاد گرامی

انی بعثت لاتمم حسن الاخلاق	میری بعثت (نبوت و رسالت) اخلاقِ
وفی روایۃ مکارم الاخلاق	کریمانہ اور حُسنِ اخلاق کی تکمیل کیلئے ہوئی ہے

اسی حقیقت کا اعلان ہے۔

مسطورہ بالا وضاحت سے یہ بخوبی واضح ہو گیا کہ امام غزالی شاہ ولی اللہ امام راغب اصفہانی کے نزدیک "سعادت" اور مثل اعلیٰ کا مفہوم اُس معنی سے بلند تر ہے جس کا نظریہ جدیدہ کے ابواب میں تفصیل کے ساتھ ذکر ہو چکا ہے۔

ان علماءِ اخلاق کے نزدیک دنیوی صلاح و فلاح کے ساتھ حقیقی فلاح و نجات "یعنی عالم آخرت کے سرمدی و ابدی راحت کا حصول" بھی انہی دونوں کے ساتھ وابستہ ہے

اور محقق دوانی فرماتے ہیں۔

نفسِ ناطقۂ انسانی میں دو قوتیں ہیں ایک "قوت ادراک" دوسرے "قوت تحریک"

اور دونوں قوتوں کی پھر دو جدا جدا شاخیں ہیں۔

قوت ادراک کی ایک شاخ کا نام "عقلِ نظری" ہے اور یہ علمی صورتوں کے قبول کے لئے مبدء تاثر بنتی ہے۔ اور دوسری شاخ کا نام "عقلِ عملی" ہے اور یہ افعال جزیہ کی فکر و مشاہدہ کیوقت تحریک بدن کے لئے مبدء بعید ہوا کرتی ہے[1]۔ اور پھر یہ شاخ، قوتِ غضب اور قوتِ شہوت سے تعلق کے وقت ایسی چند کیفیات کے وجود کا مبدء بنتی ہے جو کسی فعل یا انفعال کا سبب بنتی ہوں، مثلاً ندامت اور خندہ و بکا وغیرہ۔ نیز وہم اور قوت متخیلہ کے استعمال کی حیثیت سے جزوی آراء اور جزئی اعمال کے استنباط کا مبدء بھی ثابت ہوتی ہے۔

اور "عقل نظری" کے ساتھ نسبت پانے یا دونوں کے باہم یکدگر وابستہ ہوجانے کی حیثیت سے سبب بن جاتی ہے اُن آراء کلیہ کے حصول کا جو اعمال کیسا تھ متعلق ہیں اسی طرح قوّتِ تحریک کی پہلی شاخ کا نام "قوت غضبی" ہے اور یہ مبدء بنتی ہے ایسی مدافعت کا جو غلبہ کے ساتھ اُمور نامناسب کو دفع کرتی ہو۔

اور دوسری شاخ کا نام "قوت شہوانی" ہے اور یہ مناسب اُمور کے حاصل کرنے کے لئے مبدء ہے۔

اور "قوت ادراک" کا یہ فرض ہے کہ تمام قویٰ بدنی پر اس طرح مسلط ہوجاتے کہ کسی طرح ان قویٰ سے منفعل اور متاثر نہ ہونے پاتے بلکہ تمام قویٰ اسی کے تسلط اور فرمانیت میں آجائیں اور یہ جس قوت سے جو کام لینا چاہے لے سکے اور

[1] اور محرک قریب یا خود نفس ہوتا ہے یا اُس کا ارادہ ۱۲۔

کسی قوت کو اُس کے حکم کے بغیر کسی قسم کے اقدام کی جرأت باقی نہ رہے تاکہ
انسانی ضمیر کی راجدھانی میں نظم و انتظام صحیح رہے اور کسی قسم کا اختلال پیدا نہ ہو
اور جب ان قوتوں میں سے ہر ایک قوت، بمقتضاءِ عقل اپنے خصوصی فعل پر اقدام
کرے گی تو قوتِ ادراک یعنی "عقلِ نظری کی تہذیب و ترتیب" سے "حکمت"
حاصل ہوگی، اور "عقلِ عملی کی تہذیب" سے "عدالت" پیدا ہوگی۔ اور "قوتِ
غضبی کی ترتیب و تہذیب" سے "شجاعت" اور قوتِ شہوی کی تہذیب" سے
"عفت" عالمِ وجود میں آئے گی پس اس تقریر کی بنا پر عدالت، قوتِ عملی کے
کمال کا نام ہے نہ کہ قوتِ عملی کے۔

لیکن علماءِ اخلاق اس مسئلہ کی تقریر ایک دوسرے طریقے سے بھی کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں
نفسِ انسانی میں تین قوتیں متضاد موجود ہیں اور "نفس" جس قوت کا ارادہ کرتا
ہے اسی کے مطابق افعال ہویدا ہوتے رہتے ہیں۔ اور جب ان میں سے ایک غالب
آجاتی ہے تو بلا شبہ دوسری مغلوب یا مفقود ہو جاتی ہے۔ تفصیل حسبِ ذیل ہے
(۱) قوتِ ناطقہ۔ اس کو "نفسِ ملکوتی" اور "نفسِ مطمئنہ" بھی کہتے ہیں یہ حقایق
امور میں فکر و نظر کے شوق، اور فکر و تمیز کا مبدء غنی ہے۔
(۲) قوتِ غضبی۔ اس کو "نفسِ سبعی" اور "نفسِ لوامہ" بھی کہتے ہیں "اور یہ غضب و
دلیری، ہولناکیوں پر اقدام، اور سربلندی و تسلط کے شوق کا مبدء ہے۔
(۳) قوتِ شہوی۔ اس کا نام "نفسِ بہیمی" اور "نفسِ امارہ" بھی ہے اور یہ شہوت
طلب غذا اور اکل و شرب اور نکاح کے ذریعہ حصولِ لذت کا شوق جیسے امور کا
مبدء ہے پس ان ہی قوتوں کی شمار کے اعتبار سے نفس کے فضائل کی تعداد کا اندازہ کرنا چاہیے

اس لیے کہ اگر نفس ناطقہ کی حرکت اعتدال پر ہو اور اس میں معارف و علوم یقینیہ کے اکتساب کا شوق بھی پایا جاتا ہو تو اس حرکت سے "علم" حاصل ہوتا ہے اور اس کے تابع ہو کر "حکمت" حاصل ہوتی ہے، اور جب نفس سبعی کی حرکت اعتدال پر ہوتی ہے اور نفس ملکوتی کی تابع بن جاتی ہے اور قوت عاقلہ نے جو کچھ اس کا حصہ مقرر کر دیا ہے اس پر قانع رہتی ہے تو اس "حرکت" سے فضیلت "حلم" پیدا ہوتی اور اس کے تابع ہو کر شجاعت وجود میں آتی ہے اور جب نفس بہیمی کی حرکت میں اعتدال پیدا ہو جاتا ہے اور وہ عاقلہ کی فرمانبردار ہو کر اپنے حصہ پر قانع ہو جاتی ہے تو اس حرکت سے فضیلت "عفت" وجود پذیر ہوتی ہے اور اس کے پیچھے "سخاوت" پیدا ہوتی ہے۔

اور جب یہ تینوں فضائل حاصل، اور باہم یکدگر وابستہ ہو جائیں تو ان تینوں کی ترکیب سے ایک ایسا مزاج پیدا ہو جاتا ہے جو ان تمام فضائل سے بالاتر ہو کر درجۂ کمال حاصل کر لیتا ہے اور اس فضیلت کا نام "عدالت" (عدل) ہے

اور امام غزالی (رحمۃ اللہ تعالیٰ) فرماتے ہیں۔

اس بحث میں چار امور قابلِ لحاظ ہیں۔

(۱) عملِ جمیل یعنی اچھے اور بُرے افعال کا عمل (۲) قدرت یعنی اُس کے کرنے نہ کرنے پر قادر ہونا۔ (۳) معرفت۔ یعنی اُس کے اچھے یا بُرے ہونے کو پہچاننا (۴) نفس کی وہ ہیئت و صورت جس سے دونوں جانبوں میں سے ایک جانب میں میلان ہو سکے اور اس کی بدولت دونوں میں سے کسی ایک بات کا ہونا آسان ہو جائے لیکن پہلی بات یعنی نفس عمل "خُلق" نہیں کہلایا جا سکتا اس لیے ایک شخص ایسا

ہوسکتا ہے کہ وہ خُلق سخاوت رکھتا ہو لیکن غریب ہونے یا کسی اور سبب کے پیش آجانے سے "مال خرچ کرنے" سے محروم ہو۔ یا اُس کے برعکس صفتِ بُخل تو اُس میں موجود ہو مگر وہ ریاء و نمود کی خاطر سخی کی طرح خوب خرچ کرتا رہتا ہو اور نہ قدرت کا نام خُلق ہوسکتا ہے اس لئے کہ قدرت کی نسبت تو دینے اور نہ دینے دونوں کی جانب یکساں ہے۔ وہ انسان ہے اور انسان ان دونوں باتوں پر قادر ہے تو پھر یہ قدرت کس طرح خُلق بن سکتی ہے۔

اور صرف معرفت کا نام بھی خُلق نہیں ہے اس لیے کہ معرفت کی نسبت اچھے اور بُرے دونوں قسم کے اخلاق وصفات پر ہوتی ہے۔

بلکہ خُلق اُس چوتھی صورت کا نام ہے جس کو "ہیئت" کہا جاتا ہے اور جو نفس کو اس قابل بناتی ہے کہ اُس سے عطاء و بخشش، یا بُخل و کنجوسی صادر ہو اور جس طرح "چہرہ کا حُسن"، ناک، رخسار اور ہونٹوں کے بغیر صرف آنکھوں کی خوبصورتی ہی سے کامل نہیں ہوسکتا اسی طرح "باطن کا حُسن" بھی ان چار ارکان کے بغیر کامل و مکمل نہیں ہوسکتا، اور جب ان سب کے اختلاط سے اعتدال و تناسب کے مطابق مزاج پیدا ہو جاتا ہے تو پھر "حُسنِ خلق" وجود میں آجاتا ہے۔

اور امام راغب نے اس فرق کو اس طرح ادا کیا ہے۔

طبیعت اور غریزہ نفس کی ایسی قوت کا نام ہے جس میں تغیر و تبدل ناممکن ہے اور شمیّہ اور سجیّہ اس حالت کو کہتے ہیں کہ جس پر غریزہ قایم ہے اور غالب حالات میں یہ بھی تغیر کو قبول نہیں کرتی۔

اور خُلق بہت سے معنی میں استعمال ہوتا ہے گاہے قوت غریزہ کے معنی میں بولا

جاتا ہے۔ حدیثِ نبوی (صلی اللہ علیہ وسلم) میں ہے

فرغ اللہ من الخَلق والخُلُق — اللہ تعالیٰ پیدائش، طبیعت، رزق

والرزق والاجل — اور موت کے معاملہ کو مکمل کر چکا۔

اور کبھی ایسی اکتسابی حالت کو کہتے ہیں کہ جس کی وجہ سے انسان اس قابل ہو جائے کہ وہ ایک کام پر اقدام کر سکے اور دوسرے سے باز رہ سکے۔ مثلاً جس انسان کے مزاج میں حدت اور تیزی ہوتی ہے اُس کو کہتے ہیں" انہ خلیق بالغضب" یہ تو غصہ کے لئے ہی ہیں اور اسی تعریف کے مطابق تمام حیوانات کی ذاتی خصوصیات کے لئے لفظ خلیق کو استعمال کرتے ہیں مثلاً شیر کے لئے بہادری، خرگوش کے لئے بزدلی اور لومڑی کے لئے مکاری کے اوصاف کو اُن کا خُلق کہتے ہیں۔

اور کبھی خُلق کو خلافت بمعنی ملاسۃ[1] سے اخذ کرتے ہیں۔ اور اس معنی کے لحاظ سے خُلق اُس کیفیت کا نام ہے جس پر انسان اپنے قویٰ میں سے بعض قوتوں پہ عادت کے ذریعہ سے مستقل اور قایم ہو جاتے۔

پس اس اعتبار سے "خُلق" نفس کی اس کیفیت پر بولا جاتا ہے جس سے افعال بغیر فکر و تردد کے صادر ہوتے ہیں اور کبھی اُن افعال ہی پر اُس کا اطلاق ہوتا ہے جو کیفیت کے ذریعہ صادر ہوتے ہیں۔

اور اس اصول پہ کبھی وہ فعل، اور ہیئت دونوں پہ یکساں بولا جاتا ہے جیسے عفت، عدالت، شجاعت وغیرہ میں۔

اور کبھی ہیئت کا ایک نام ہوتا ہے اور فعل کا دوسرا نام جیسے جود و سخا یہاں سخا

[1] ملاسۃ زمین کو گھس گھس کر ہموار اور چکنا کرنے کو کہتے ہیں

کا تو ہئیت و کیفیت پر اطلاق ہوتا ہے اور وجود کا اُس فعل پر جو اس کیفیت سے صادر ہوا اور "عادت" فعل یا انفعال کی اس تکرار کا نام ہے جس سے خلق تکمیل پاتا ہے اور عادت کا صرف یہی کام ہے کہ وہ انسان کی قوت کو فعلیت میں لے آئے مگر جبلت و خلقت کے خلاف انسان میں سجیت یا طبیعت کا متغیر کر دینا عادت کے دائرہ سے باہر اور قطعاً محال ہے۔ اس لیے کہ طبیعت کا خالق تو خالق کائنات عزوجل ہے اور عادت مخلوق کا اپنا فعل ہے اور یہ کیسے ممکن ہے کہ خالق کے فعل کو مخلوق بدل دے البتہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ عادت مختلف اثرات سے متاثر ہو کر ایسی قوی اور مضبوط ہو جاتی ہے کہ اس کو بھی سجیت اور طبیعت ہی کہنے لگتے ہیں اسی بناء پر یہ مقولہ مشہور ہے "العادة طبيعة ثانية" عادت دوسری طبیعت ہے۔

خیر، سعادت، فضیلت، منفعت اور اُن کے باہم امتیاز

یہ چار امور ہیں جو اپنے حقائق کے لحاظ سے جدا جدا حقیقت ہیں، اور اُن کے باہم امتیازی حدود قائم ہیں ان میں سب سے بلند مقام "خیر" کا ہے۔ اس لئے کہ "خیر مطلق" خود اپنی ذات اور حقیقت کے اعتبار سے مقصود ہے اور اس کے علاوہ جو شے بھی مطلوب و مقصود ہے وہ صرف اس لئے کہ اُس میں "خیر" ہے۔

دنیا کا ہر عقلمند بغیر استثناء اگر کسی شے کا شائق اور عاشق ہے تو وہ یہی خیر ہے حتیٰ کہ بعض کوتاہ نظر "شر" کو اس لئے کر گذرتے ہیں کہ اُن کی نگاہ میں وہ "خیر" نظر آتی ہے۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد عالی ہے کہ کوئی خیر ایسی نہیں ہے جس کا انجام کار جہنم ہو اور کوئی "شر" ایسا نہیں جس کا مآل کار "جنت" ہو۔ گویا خیرِ مطلق کبھی برائی کا سبب نہیں بن سکتی اور شر کبھی بھلائی کا باعث نہیں ہو سکتا۔

اور "سعادتِ مطلقہ" اُس حقیقت کا نام ہے جس سے آخرت میں لذتِ حیات حاصل ہو، یعنی بقاء دوام، کمالِ قدرت، کمالِ علم، اور استغناء، یا یوں کہہ دیجئے کہ جو ان چار امور تک رسائی کا ذریعہ ہو اُس کا نام "سعادت" ہے اور اس کی جانب مخالف کا نام "شقاوت" اور "فضیلت" اُن اُمور کا نام ہے جو سعادتِ انسانی کا باعث بنتے اور دوسروں پر اُسکو سرفرازی بخشتے ہوں۔ اور اسکے مخالف پہلو کو "رذیلہ" کہا جاتا ہے۔

اور "نافع" اُن اشیاء کا نام ہے جو خیر، سعادت، اور فضیلت کے لئے ممد و معاون ثابت ہوتی ہوں، اور اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک "ضروری" جس کے بغیر مطلوب و مقصود تک پہنچنا ناممکن ہے۔ مثلاً "علم صحیح اور عملِ صالح" کہ ان ہر دو کے بغیر سرمدی لذتوں سے بہرہ اندوز ہونا ناممکن ہے۔ "دوسری "غیر ضروری" جو مفید مطلب تو ہو لیکن موقوف علیہ نہ ہو یعنی دوسری شے بھی اُس کی قائم مقامی کر سکتی ہو۔ مثلاً بعض اعمالِ صالح جو اپنے نافع ہونے میں متبادل حیثیت رکھتے ہوں جیسا کہ سکنجبین صفراء کیلئے قاطع ہے مگر اس فائدہ کے لئے اس کا بدل صرف لیموں بھی ہو سکتا ہے۔[1]

فضائل کا عروج و تنزل | فطرت کے عام قانون کے مطابق "فضائل میں بھی" ارتقاء و تنزل کے مدارج موجود ہیں۔ اس لئے اللہ تعالیٰ نے انسان کو فضائل کے ارتقائی درجات کے حصول کی ترغیب فرمائی ہے اور انحطاط سے باز رکھا ہے۔ حصولِ ارتقاء کے متعلق ارشاد ہے۔

سارعوا الیٰ مغفرۃ من ربکم (حدید) — خدا تعالیٰ کی مغفرت (سعادت سرمدی) کی جانب دوڑو

فاستبقوا الخیرات (بقرہ) پس کوشش کرو خیر و فلاح میں آگے بڑھ نکلنے کی۔

اولئك يسارعون في الخيرات وہ خیر و فلاح کیلئے دوڑ کرتے ہیں اور وہ

وهم لها سابقون (مومنون) انکے بارہ میں آگے بڑھ جانے والوں میں ہیں

اور فضائل میں انحطاط سے محفوظ رکھنے کے لئے ارشاد ہے

ولا ترتدوا على ادباركم فتنقلبوا اور اپنی ایڑیوں کے بل واپس نہ ہو کہ نتیجہ

خاسرين۔ (مائدہ) میں نقصان و خسارہ لے کر واپس ہو۔

ولا تكونوا كالتي نقضت غزلها اور تم ان کی طرح نہ ہو جاؤ جنھوں نے سوت

من بعد قوة انكاثا (نحل) کو مضبوط لپیٹنے کے بعد اپنی اٹیاں کو ادھیڑ ڈالا۔

ان الذين ارتدوا على ادبارهم بلاشبہ جو لوگ ایڑیوں کے بل ایسی حالت

من بعد ما تبين لهم الهدى میں واپس ہو گئے کہ ہدایت اُن پر واضح

الشيطان سول لهم واملى لهم ہو چکی تھی تو دراصل شیطان نے اُن کو پھسلا

(محمد) لیا اور اُن کو (غلط) اُمیدوں میں مبتلا کر دیا ہے

پھر یہ بھی واضح رہے کہ فضائل کے ارتقائی درجات بھی چار ہیں اور انحطاطی مراتب بھی چار ہیں۔

ان ارتقائی درجات میں سے اگر انسان، برائیوں، بداخلاقیوں، اور گناہوں سے باز رہنے کئے ہوئے پر نادم ہو، اور آئندہ نہ کرنے پر عزم صمیم رکھتا ہو، تو یہ پہلا درجہ ہے اور اس درجہ کے حامل کو "مطیع" اور "تائب" کہتے ہیں۔

اور اگر مقررہ عبادات و طاعات کا پابند اور حقوق اللہ اور حقوق العباد میں اخلاقِ کریمانہ کا حامل، اور بقدر وسعت اُن میں سبقت کناں ہو تو یہ دوسرا درجہ ہے اور اسکے اہل کو "صالح" کہتے ہیں

اور اگر شہوات پر ضبط کے ذریعہ حسنات و خیرات اُس کی طبیعت ثانیہ بن گئے ہوں اور سیئات و اعمالِ بد سے فطری نفرت پیدا ہوگئی ہو تو یہ تیسرا درجہ ہے اور اس کے صاحب کو "شہید" کہا جاتا ہے

اور اگر ان ہر سہ منازل کی مجموعی حالت و کیفیت، معراجِ کمال کے اُس درجہ کو پہنچ چکی ہو کہ انسان تمام نیک و بد کیلئے خدائے تعالیٰ کی مرضیات میں غرق اور اخلاق حسنہ و ملکات فاضلہ کے ساتھ متصف ہو چکا ہو، اور اُس کا ہر حرکت و سکون مشیتِ الٰہی کے تابع ہو کر راضی برضاءِ الٰہی کی حد تک پہنچ گیا ہو تو اس درجہ کے حامل کو "صدیق" کا لقب ملتا ہے۔ چنانچہ قرآنِ عزیز کی اس آیت میں ان ہی درجات کا ذکر کیا گیا ہے۔

ومن یطع اللہ والرسول فاولٰئک	اور جو اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرے
مع الذین انعم اللہ علیھم من	پس یہی وہ لوگ ہیں جو ان کے ساتھ ہونگے
النبیین والصدیقین والشھداء	جن پر اللہ تعالیٰ نے اپنا انعام و اکرام کیا ہے
والصالحین وحسن اولئک رفیقا	اور وہ نبی، صدیق، شہید، اور صالحین ہیں
(النساء)	اور یہ اچھے رفیق ہیں۔

اسی طرح انحطاطِ فضائل میں اگر اعمالِ خیر کے بارہ میں کسل اور سستی نے جگہ لے لی ہے اور وہ حصولِ خیرات سے باز رہتا ہے۔ تو اس درجہ کا نام "زیغ" ہے۔

فلما زاغوا ازاغ اللہ قلوبھم	پس جب انھوں نے کجی اختیار کر لی تو اللہ تعالیٰ
(صف)	نے ان کے دلوں میں کجی ڈال دی۔

اور اگر خیر کے لئے وسعتِ نظر مفقود ہو جائے اور بد عملی تک نوبت پہنچ جائے تو اس کا نام "رین" ہے۔

کلّا بل ران علیٰ قلوبھم ما کانوا یکسبون (التطفیف) معاملہ یوں نہیں ہے بلکہ بدعملی کرتے کرتے اُنکے دلوں پر بدی کا زنگ چڑھ گیا ہے۔

اور اگر صورتِ حال اس حد تک پہنچ جائے کہ باطل پر اقدام کرکے اسکو حق ظاہر کرنے لگے اور باطل پرستی کی حمایت پر اڑ جائے تو یہ "قساوتِ قلب" ہے۔

ثم قست قلوبکم من بعد ذٰلك پھر اس کے بعد تمہارے دل سخت ہو گئے

فھی کالحجارۃ او اشد قسوۃ (البقرہ) پس پتھر کی مانند ہیں یا اس سے بھی زیادہ سخت

اور آخری درجہ یہ ہے کہ باطل میں پورا پورا انہماک ہو جائے، اُسکو پسندیدہ اور مرغوب شئے سمجھنے لگے، اور دوسروں کو بھی ترغیب دے اور اُس سے محبت پیدا کرائے تو اُس کا نام "ختم" (مُہر) ہے گویا اُس کے دل پر مُہر لگ جاتی ہے۔ اسی کو اس طرح تعبیر کیا گیا ہے۔

ختم اللّٰہ علیٰ قلوبھم وعلیٰ سمعھم اللہ تعالیٰ نے اُن کے دلوں پر مُہر لگا دی ہے

وعلیٰ ابصارھم غشاوۃ اور اُن کے کانوں اور آنکھوں پر پردے

(بقرہ) پڑ گئے ہیں۔

ام علیٰ قلوب اقفالھا (محمد) کیا اُن کے دلوں پر قفل لگے ہیں؟

پس بداخلاقی اور عصیاں کا پہلا درجہ کسل ہے اور اُس کا نتیجہ زیغ اور دوسرا درجہ غباوت ہے اور اس کا نتیجہ رین اور تیسرا درجہ وقاحت ہے اور اُس کا نتیجہ قساوت اور چوتھا درجہ انہماک ہے اور اس کا نتیجہ ختم و اقفال۔

بہرحال حسنات اور کریمانہ اخلاق کے درجات کمال میں، نبوت کے بعد "صدیقیت" کا درجہ ہے۔ اور سیئات و بداخلاقی کی حدِ کمال "ختمِ قلب" ہے[1]۔

---

[1] کتاب الذریعہ صفحہ ۴۴ تا ۵۰

فضائل

فضائل کی اساس فضائل کی بنیاد حسب ذیل چار امور پر ہے

(۱) حکمت (۲) شجاعت (۳) عفت (۴) عدل

حکمت۔ نفس کی اس حالت کا نام ہے جس کے ذریعہ سے وہ تمام اختیاری امور میں خطاء وصواب کے درمیان تمیز کرتا ہے۔ اور

عدل۔ نفس کی اس قوت وحالت کو کہتے ہیں جس سے غضب وشہوت کو صحیح تدبیر کی زنجیروں میں جکڑا جائے اور حسب تقاضائے حکمت وعقل استعمال میں لایا جائے۔ اور

شجاعت۔ قوتِ غضب کے بروئے کار آنے نہ آنے میں عقل کے تابع ہونے کا نام ہے۔ اور

عفت۔ قوتِ شہوت کا عقل وشرع کے زیرِ تربیت وزیرِ فرمان ہوکر مہذب ودرست کار ہونے کا نام ہے۔

اور میزان العمل میں امام غزالی نے تصریح کی ہے کہ حکمت، قوتِ عقلیہ کی فضیلت ہے اور عفت قوتِ شہوانیہ کی فضیلت، اور عدل، ان تمام قوتوں کے ضروری ترتیب کے مطابق وجود پذیر ہونے کا نام ہے گویا وہ مجموعۂ فضائل ہے نہ کہ ایک جزئی فضیلت۔

امام کی رائے میں۔ ان اصول سے جو فروع پیدا ہوتی ہیں ان کی ترتیب اس طرح کہا سکتی ہے حکمت وعقل کے اعتدال سے۔ حسنِ تدبیر، ذکاوتِ ذہن، باریک بینی، صحیح الخیالی، دقیق اعمال اور پوشیدہ آفاتِ نفس میں تیزفہمی، جیسے اخلاق پیدا ہوتے ہیں۔ اور

شجاعت سے۔ کرم، نجدت، شہامت، کسرِ نفسی، برداشت، بردباری، استقامت، کظم غیظ، ضبط، اور محبت، جیسے اخلاق وجود پذیر ہوتے ہیں۔ اور

عفت سے۔ سخاوت، حیار، صبر، درگذر، پاکیزگی، مساعدت، ظرافت، اور قناعت، جیسے اخلاق نشوونما پاتے ہیں۔

اور عدل چونکہ مجموعۂ فضائل کا نام ہے اس لئے ہر سہ اصولی فضائل کی فروع خود اس کی اپنی فروع ہیں[1]۔

ان ہی فضائل کی طرف قرآن عزیز کی اس آیت میں اشارہ ہے۔

انما المومنون الذین آمنوا باللہ	بلاشبہ مومن وہی ہیں جو اللہ پر اُس کے رسول
ورسولہ ثم لم یرتابوا وجاھدوا	پر ایمان لائے اور پھر شک وشبہ میں نہ پڑے
باموالھم وانفسھم فی سبیل اللہ	اور اپنے مالوں اور نفسوں سے اللہ کی راہ میں
اولئک ھم الصٰدقون ۰ (حجرات)	جہاد کیا، یہی سچے ہیں۔

پس اللہ اور اُس کے رسول پر ایمان لانے کا نام قوّتِ یقین ہے جو قوّتِ عقل کا ثمرہ اور حکمت کا نتیجہ ہے۔ مالی مجاہدہ کو سخاوت کہتے ہیں جو قوتِ شہوت میں ضبط پیدا کرتی ہے اور عفت اسی کا پھل ہے اور مجاہدہ بالنفس، شجاعت کا دوسرا نام ہے جو قوتِ غضب کے استعمال کو عقل کے زیر اثر اور حد اعتدال پر لاتی ہے صحابہؓ (رضی اللہ عنہم) کی مدح کی یہ آیت اسی کو واضح کرتی ہے۔

اشدا علی الکفار رحماء بینھم	وہ کافروں پر سخت ہیں اور آپس میں نرم دل ہیں

امام غزالی (رحمۃ اللہ علیہ) کے نزدیک بھی حقیقی مثل اعلیٰ تک انسان کی رسائی ممکن ہے فرماتے ہیں۔

جو شخص ان اخلاق کے تمام شعبوں کا حامل ہو اور ان میں صاحبِ کمال بن جائے وہ اس کا مستحق ہے کہ مخلوق کا مقتدیٰ بنے اور تمام اعمال وافعال میں اُس کی پیروی کی جائے

[1] احیاء العلوم جلد ۳ صفحہ ۴۸

گویا وہ "ملکوتی پیشوا" ہے اور جو شخص ان اخلاق سے یکسر خالی ہو اور انکی اضداد کا حامل، تو اُس کا خدا کی کائنات اور اُس کی مخلوقات سے خارج اور راندہ ہو جانا ہی بہتر ہے[1]

امام نے شاہ صاحب کی طرح یہ بھی تصریح کی ہے کہ اخلاق کی "مثلِ اعلیٰ" کا آخری درجہ نبوت کا درجہ ہے، جو اخلاق کے کمالات کے بعد خدائے برتر کی موہبت اور عطاء سے نصیب ہوتا ہے

من یطع اللہ والرسول فاولئک	جو اللہ اور اُس کے رسول کی پیروی کرے
مع الذین انعم اللہ علیھم من	وہی اُن ہستیوں کے ساتھ ہونگے جن پر خدا کا
النبیین والصدیقین والشھداء	انعام ہوا ہے اور وہ انبیاء، صدیقین، شہداء
والصلحین وحسن اولئک رفیقا (نساء)	اور صالحین ہیں، اور یہ سب بہت اچھے رفیق ہیں

فضائل کے اقسام | فضائل کی ابتدائی تقسیم دو ہیں، ایجابی اور سلبی

نفسِ انسانی میں ایسی قوت اور ایسے ملکہ کا قیام و رسوخ، جو حسنِ عمل کا باعث بنے فضیلتِ ایجابی ہے اور جو سوءِ عمل سے باز رکھنے کا باعث ہو فضیلتِ سلبی ہے۔

مثلاً "امید" ایجابی فضیلت ہے اس لئے کہ جو زندگی کی شاہراہ پر گامزن ہو یہ اُس کو عمل پر آمادہ کرتی اور اُبھارتی ہے اور "زہد" سلبی فضیلت ہے اس لئے کہ وہ انسان کو حد سے متجاوز لذائذ سے باز رکھتی، اور سادہ زندگی پر راضی رہنے کی ترغیب دیتی ہے۔

گذشتہ مباحث میں فضائل کی ایک دوسری تقسیم بھی کی گئی ہے یعنی انفرادی فضائل اور اجتماعی فضائل۔

مثلاً قناعت۔ انفرادی فضیلت ہے جس کا اثر انسان کی اپنی ذات تک ہی محدود رہتا ہے اور امانت۔ اجتماعی فضیلت ہے اس لئے کہ وہ جب ہی رونما ہوتی ہے کہ

---

[1] میزان۔ المنقذ من الضلال۔

انسان دوسروں کے ساتھ معاملات میں حصّہ لے۔

بعض علماءِ اخلاق کا یہ خیال ہے کہ امام غزالی کا مرکزِ توجہ صرف اخلاقِ فردیہ ہیں اور اخلاقِ اجتماعیہ کی تعلیم سے اُن کی تصانیف خالی ہیں۔

مگر امام کی تعلیمِ اخلاق پر دقتِ نظر کے بعد یہ اعتراض صحیح نہیں رہتا اس لئے کہ احیاء علوم الدین میں آفاتِ عزلت کے باب میں امام نے تصریح کی ہے۔

یہ واضح رہے کہ دینی اور دنیوی مقاصد میں وہ مقاصد بھی ہیں جو دوسروں کے ساتھ تعلقات پر قائم ہیں۔ اور دوسروں کے ساتھ اختلاط و تعاون کے بغیر اُن کا وجود ناممکن ہے لہٰذا جو امور باہمی اشتراک و اختلاط سے انجام پاتے ہیں وہ عزلت و گوشہ نشینی میں ناممکن الحصول رہتے ہیں، اور انسان میں ان کا فقدان آفاتِ عزلت میں سے کہلاتا ہے اس لئے باہمی اختلاط و تعاون کے فوائد، ان کے اسرار و حکم اور اسباب پر بھی توجہ کرنی ضروری ہے۔ مثلاً تعلیم و تعلم۔ نفع و انتفاع، ادب و تادیب، باہمی مودت و اخوت، اجر و ثواب کا حصول اور قیامِ حقوق کے ذریعہ دوسروں پر اس کا فیضان، تواضع، حصولِ تجربہ، مشاہدۂ احوال و حصولِ عبرت وغیرہ جیسے اخلاق، یہ سب اختلاطِ باہمی کے فوائد میں سے ہیں اور ہم اس لئے اُن کو تفصیل کے ساتھ بیان کرتے ہیں[1]۔

نیز عدل، اجتناب از ظلم، امر بالمعروف، نہی عن المنکر، اور احسان، وغیرہ جیسے اخلاق کو مستقل ابواب میں تفصیل کے ساتھ بیان کرنا اس امر کی شہادت ہے کہ امام کی نظر "اخلاقِ اجتماعی کی تعلیم سے" ناآشنا نہیں بلکہ انسانی حیات کے کمال کے لئے وہ اسکو بھی بہت اہم جگہ دیتے ہیں۔

فارابی کا نظریۂ سعادت | اور فارابی اپنے فلسفی رجحانات کے پیشِ نظر سعادت کی حقیقت

---

[1] احیاء علوم الدین جلد ۲ صفحہ ۲۱۰

اس طرح بیان کرتا ہے۔

نفسِ انسانی، اگر اپنے وجود میں کمال کے اُس درجہ کو پہنچ جائے کہ اُس کو اپنے قوام میں مادہ کی بالکل احتیاج باقی نہ رہے بلکہ یہ کیفیت پیدا ہو جائے کہ ان تمام اشیاء میں بھی موجود رہے جو اجسام سے آلودہ ہیں اور اُن جواہر میں بھی پایا جائے جو مادہ سے محروم اور خالی ہیں، اور اُس کی یہ کمالی کیفیت دائم و قائم ہو تو اُس کمال کا نام "سعادت" ہے سعادت کا یہ درجہ "افعالِ ارادیہ" کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے ان میں سے بعض افعال نفسیاتی اور فکری ہوں گے اور بعض مادی و جسمانی، لیکن یہ حصول ان افعال کے اتفاقی طور پر وجود میں آجانے سے نہیں ہو سکتا۔ بلکہ خاص ہیئت و صورت اور ملکاتِ خصوصی کے ساتھ مشروط ہو کر ہو سکتا ہے۔

اس اجمال کی شرح یہ ہے کہ بعض افعالِ ارادیہ خود سعادت کی راہ میں حائل ہیں، اور یہ ظاہر ہے کہ سعادت، بذاتہٖ "خیرِ مطلوب" ہے۔ اس لئے اس کے حاصل کرنے کا یہ مطلب نہیں ہو سکتا کہ وہ کسی وقت کے ساتھ اس لئے مقیّد کی گئی ہے کہ اُس کے واسطے سے ہمیں کوئی دوسری شے "مطلوب" ہے کیونکہ اسکے بعد کوئی ایسا مرتبہ باقی ہی نہیں رہتا کہ انسان اُسکا طالب بنے۔

لہٰذا اس کے حصول کے لئے ایسے افعالِ ارادی کی ضرورت ہوتی ہے جو سعادت تک پہنچانے میں ممد و معاون ہوں۔ ان افعال کا نام "افعالِ جمیلہ" ہے اور جن خاص ہیئت و کیفیت کے ذریعہ یہ افعالِ جمیلہ صادر ہوتے ہیں اُن کا نام "فضائل" ہے یہ فضائل خود بھی "خیر" ہیں اور اپنے سے بلند "خیر" یعنی "سعادت" کے حصول کا ذریعہ بھی ہیں۔

اور جو افعال "سعادت" کے حصول کے لئے سدِّ راہ بنتے ہیں اُن کا نام "افعالِ قبیحہ" ہے اور جن کیفیات و ہیئات سے اُن کا صدور ہوتا ہے وہ "رذائل"، "خسائس" کہلاتی ہیں

پس انسان میں قوتِ غاذیہ "بدن" کی خدمت گذار ہے اور قوائے حاسہ و متخیلہ "بدن" کے بھی خادم ہیں اور قوتِ ناطقہ کے بھی، بلکہ قوتِ غاذیہ، حاسہ، اور متخیلہ کی "خدمتِ بدن کا اصل مدعا" "قوتِ ناطقہ" کی خدمت ہی ہوتا ہے اس لئے کہ قوتِ ناطقہ کا پہلا قوام بدن ہی کے ساتھ وابستہ ہے اور قوتِ ناطقہ کی دو قسمیں ہیں عملی اور نظری اور قوتِ عملی، قوتِ نظری کی خادم ہے اور قوتِ نظری کا کمال یہ ہے کہ وہ انسان کو سعادت تک پہنچا دیتی ہے۔ الخ[1]

ابن رشد کا بھی قریب قریب یہی مذہب ہے۔ اور امام غزالی کی طرح وہ بھی اس کا قائل ہے کہ اخلاق میں تربیت و تعلیم اور ماحول کے اثرات سے تبدیلی ممکن ہے بلکہ واقع ہے اور یہ کہ اخلاق میں حصولِ سعادت کے مختلف مدارج ہیں[2]۔

ابن مسکویہ کا نظریہ | اور ابن مسکویہ نے اپنی کتاب "تہذیب الاخلاق" میں مسئلہ سعادت پر تفصیلی بحث کی ہے اور کافی شرح و بسط کے ساتھ اس پر روشنی ڈالی ہے۔ اس کا ایک ضروری حصہ درج ذیل ہے ——

ارسطو کے نزدیک سعادت کی پانچ قسمیں ہیں۔ ایک کا تعلق صحتِ بدن سے ہے اور یہ اعتدالِ مزاج سے حاصل ہوتی ہے۔ دوسری کا تعلق دولت و نقد وغیرہ سے ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ انسان میں یہ صلاحیت پیدا ہو جائے کہ وہ مال کو صحیح مصرف میں لائے، اور اصحاب حاجات کے ساتھ حسنِ سلوک کرے تاکہ اہل ضرورت اور مستحقین اس کے ساتھ محبت و مودت کرنے لگیں اور اس طرح کثرت سے اس کے دوست اور رفیق بن جائیں۔

تیسری کا تعلق لوگوں کے ساتھ حسنِ سلوک سے ہے اور اس کی بدولت یہ صفت

---

[1] تاریخ فلاسفۃ الاسلام صفحہ ۱۴۱   [2] تاریخ فلاسفۃ الاسلام و بدایۃ المجتہد

اُسمیں طبیعتِ ثانیہ بنجاتاہے اور اس طرح وہ لوگوں میں مقبول و ممدوح بنتا، اور اپنے احسان و بھلائی کی داد حاصل کرتاہے۔

چوتھی قسم کا واسطہ مندرجہ بالا اقسام میں ثابت قدم اور مضبوط رہنے سے ہے، اگر وہ ان امور میں کامیاب ہو جاتا، اور کامل و مکمل بن جاتاہے تو سعادت کا یہ بھی ایک درجہ ہے پانچویں قسم یہ ہے کہ وہ شخص دین و دنیا دونوں کے معاملہ میں عمدہ رائے، صحیح فکر، صاف اور سلیم اعتقادات کا حامل ہو

پس جس شخص میں یہ تمام اقسام جمع ہو جائیں وہ "سعیدِ کامل" اور سعادت کے آخری درجہ پر ہے اور جس شخص کو ان اقسام میں سے کسی خاص قسم سے یا مختلف اقسام میں سے کچھ حصہ ملاہے وہ اسی نسبت کے اعتبار سے "سعید" ہے

اور ارسطو سے پہلے۔ بقراط، فیثاغورث، اور افلاطون وغیرہ اس کے قائل ہیں کہ سعادت اور فضائل فقط "نفس" سے تعلق رکھتے ہیں۔ اسی لئے جب اُنھوں نے فضائل کی تفصیل بیان کی تو سب کو قوئ نفس ہی سے متعلق رکھا، مثلاً حکمت، شجاعت، عفت، عدالت،

اُن کا قول ہے کہ سعادت کے لئے نفس کے ان قوئ کا ہونا کافی ہے وہ بدن یا خارج از بدن کے فضائل کی محتاج نہیں ہے کیونکہ اگر انسان میں مذکورہ بالا فضائل موجود ہوں تو بیمار یا لنگڑا، یا اندھا ہونا، یا کسی عضو کا بالکل نہ ہونا............ اس کے حصولِ سعادت پر مطلق اثر انداز نہیں ہو سکتے، اسی طرح، افلاس، فقر، اور اس قسم کے امور سے بھی اُس میں کوئی نقصان لازم نہیں آتا۔ مگر چونکہ رواقی، بدنِ انسانی کو "انسان" کا جزء مانتے ہیں اس لئے وہ انسانی سعادت کو سعادتِ بدنی، اور خارج از بدن کے بغیر ناقص تسلیم کرتے ہیں۔

فلاسفہ کی ان دو رایوں کے بعد ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ہم ان دونوں پر صحیح محاکمہ کریں

اور ایک جامع رائے پیش کریں۔

انسان، درحقیقت دو فضیلتوں کا مجموعہ ہے۔

(۱) روحانی فضیلت ——— اور ——— (۲) جسمانی فضیلت

روحانی فضیلت اُس کا نام ہے جو پاک روحوں "یعنی عالم روحانیات کے اوصاف" کیساتھ مناسبت و تعلق رکھتی ہو اور جسمانی فضیلت کا تعلق حیوانی اوصاف سے ہے۔

انسان حیوانی فضیلت کی وجہ سے اس عالم سفلی میں چند روزہ مدت کے لئے مقیم ہے تاکہ وہ اپنی اس "خیر" کو تہذیب و ترتیب، اصلاح و تربیت، اور نظم و انتظام کے ذریعہ سے "کمال" تک پہنچائے، اور عالم علوی کے مناسب حال بنا کر اُسی جانب منتقل ہو جائے، اور وہاں ابدی و سرمدی حیات حاصل کرے۔

عالم سفلی، اور عالم علوی سے ہماری مراد عالم محسوسات کا اعلیٰ مقام یا ادنیٰ مقام نہیں ہے بلکہ عالم محسوسات کا خواہ کتنا ہی بلند مقام کیوں نہ ہو ہمارے مقصد کے اعتبار سے وہ سفلی ہے، اور عالم مجرد و معقول کا ہر درجہ عالم علوی ہے۔

بہرحال جب ان ہر دو کے مجموعہ کا نام "انسان" ہے تو ضروری ہے کہ انسان جب ہی صحیح معنیٰ میں سعادت حاصل کر سکتا ہے کہ ان دونوں فضائل کا ایک ساتھ حامل ہو پس انسان جب عالم سفلی کی سعادتوں سے متصف ہوتا ہے اور ان مناسب احوال کے اعتبار سے "سعید" کہلانے لگتا ہے تو پھر وہ ان مقدس احوال و متعلقات کی طرف غور کرنا، اُن سے بحث کرنا اور عالم سفلی کی صحت احوال کے ذریعہ سے قدرتِ الٰہیہ کا شائق بنتا، اور دلائل حکمتِ بالغہ پر نظر کرتے ہوئے اُن تک پہنچنے کی سعی کرتا ہے اور اس طرح عالم علوی کے درجات کو حاصل کرنے لگتا ہے تاآنکہ اُس کے بڑے سے بڑے اور انتہائی درجہ کو حاصل کر لیتا ہے۔

سعادت کا وہ آخری درجہ "جو کسب واکتساب، اور قوتِ عمل سے حاصل ہو سکتا ہے"
یہ ہے کہ انسان کے تمام افعال "افعالِ الٰہیہ" بن جائیں اور یہ "خالص خیر" کا درجہ ہے یعنی اُس کی تمام
مرضیات فنا ہو کر مرضیاتِ الٰہی کے اس طرح تابع ہو جائیں کہ اُس کے اپنی مرضی کے کوئی معنی ہی
نہ رہیں جو کچھ ہو "خدا کی مرضی" ہی ہو[1] اور جب وہ اس "خیرِ محض" کے درجہ پر پہنچ جائے گا تو پھر
اس کی یہ کیفیت ہو جائے گی کہ اُس کا کوئی عمل اس ایک غرض کے علاوہ کہ خود وہ عمل بذاتہ
مقصود ہے اور کسی غرض و غایت کا پابند نہیں رہے گا۔ اور یہی درجہ مقصود و مطلوب ہے[2] الخ

اور یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ "سعید دانا" کامل السعادت جب ہی ہو سکتا ہے کہ ذہن
قوی کا مالک ہو، صاحبِ ذکاوت عقل اور صحیح تمیز کا حامل ہو۔ ایسی حالت میں تمام موجودات
کے حقایق اس پر روشن ہو جائیں گے اور علم کے مطابق عمل کے نفاذ پر اُس کی عزیمت بلند ہو جائیگی
اور پھر اُس کے علم و عمل کی یہ مطابقت ہمیشہ کے لئے ثابت و قایم ہو جائے گی۔

نیز یہ بھی ظاہر ہے کہ جس طرح علم و نظر، عمل پر مقدم ہے اسی طرح عمل کا ہر جزو اپنے
متعلقہ علم و نظر سے موخر رہے گا اور کسی شے کا علم اور اس کی معرفت، جودتِ فکر اور قوتِ تمیز
کے درجات و مراتب ہی سے والبستہ ہے کیونکہ اس کے بغیر حق و صواب تک پہنچنا ناممکن ہے تو
اب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ "معارف و علوم" کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جن کا صرف "علم" اور "معرفت"
ہی ضروری ہے اور یہاں علم و عمل کے درمیان اکائی کے سوائے دوئی موجود نہیں ہے اور دوسری
وہ جو "علم" سے جدا "عمل" بھی چاہتے ہیں لہٰذا اسی بنیاد پر "حکمت" کو بھی دو قسم پر مشتمل سمجھنا
چاہئے ایک علم و عمل کی وحدت کے ساتھ اور دوسری دوجدا حقائق کے ساتھ مثلاً معرفت کردگار

[1] تخلقوا باخلاق اللہ الحدیث۔ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اپنے اخلاق کو خدائے تعالیٰ کے
اخلاق کے سانچہ میں ڈھال لو۔ [2] تہذیب الاخلاق صفحہ ۹۴ تا ۱۰۶

اور اس کی توحید اور واحد و قدیم ہونے کا عرفانِ صحیح کہ یہاں علم سے علیحدہ کوئی عمل موجود نہیں ہے یا مثلاً اخلاقِ حسنہ اور سیرتِ جمیلہ، اور کردارِ سعید کا حصول کہ یہاں جودت و اصابت رائے بھی ضروری اور اس کے مطابق مگر اس سے جدا عملِ حسن بھی ضروری اور اس حد تک ضروری کہ عادتِ ثانیہ بن جائے[1]۔

علمِ اخلاق اور ابنِ قیمؒ شیخ الاسلام حافظ ابن قیم جوزیؒ نے اخلاق اور حصولِ سعادت پر تعلیمِ قرآن کی روشنی میں جو تبصرہ فرمایا ہے وہ بھی لائق مطالعہ ہے۔

فرماتے ہیں:-

دینِ اسلام "خُلق" ہی کا دوسرا نام ہے اور "تصوف" کی حقیقت بھی "خُلق" کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔ پس جو شخص جس قدر اخلاقِ حسنہ کا مالک ہے اُسی قدر دین اور تصوف میں بھی بلند ہے مشہور صوفی کتانی کا بھی یہی قول ہے۔

اس کے علاوہ خُلقِ حسن کے بارہ میں علماء اخلاق کے مختلف اقوال پائے جاتے ہیں۔

(۱) حُسنِ خُلق کی حقیقت، جود و کرم کی بہتات، ایذا دہی سے پرہیز، اور ایذاء و تکالیف کی برداشت میں مضمر ہے (۲) حُسنِ عمل پر ثبات، اور بدعملی سے پرہیز، حُسنِ خُلق کا مصدر ہیں۔ (۳) رذائل سے پاک اور فضائل سے مزین رہنے کا نام حُسنِ خُلق ہے۔

مگر حقیقت یہ ہے کہ حُسنِ خُلق کے چار ارکان ہیں اور اخلاقِ فاضلہ کی بنیاد ان ہی پر قائم و ثابت ہے۔

صبر عفت شجاعت عدل

صبر انسان کو قوتِ برداشت، غصہ پر قابو، ایذا رسی سے پرہیز عطا کرتا، جلد بازی و زود

---

[1] السعادۃ لابن مسکویہ صفحہ ۴۷ تا ۴۸

رنجی سے محفوظ رکھتا، اور بردباری، سنجیدگی، اور نرمی کا خوگر بناتا ہے۔

عفّت۔ رذائل اور قول و عمل میں قبائح، سے بچاتی اور صفتِ حیاء کا عادی بناتی ہے (جو تمام بھلائیوں کا منبع ہے) اور فحش، بخل، کذب، غیبت اور چغلخوری سے دور رکھتی ہے۔

شجاعت۔ عزّتِ نفس، بلند اخلاقی، اور بلند خصالی پیدا کرتی، اور فضل و کرم، سخاوت اور ایثار پر آمادہ رکھتی ہے اور بُردباری، اور غیظ و غضب پر قابو بخشتی ہے۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشادِ مبارک ہے۔

لیس الشدید بالصرعۃ انما الشدید الذی یملک نفسہ عند الغضب

بہادری کشتی میں پچھاڑ دینے کا نام نہیں ہے حقیقت میں بہادر وہ ہے جو غصّہ کے وقت نفس پر قابو پالے۔

حقیقی شجاعت اسی کا نام ہے کیونکہ یہ ایسے «ملکہ» کو کہتے ہیں جس سے انسان اپنے دشمن پر غلبہ پانے کی قدرت رکھتا ہو۔ لیکن اس قدرت کے باوجود وہ قوتِ انتقام پر ضبط سے کام لیتا اور عداوت کے مظاہرہ سے باز رہتا ہے۔

عدل۔ انسان کو اُس کی اخلاقی زندگی میں اعتدال اور توسط بخشتا اور ہر معاملہ میں افراط و تفریط کے درمیان صحیح راہ پر قائم رکھتا ہے۔

«خُلق» افراط اور تفریط کی درمیانی راہ ہے

مثلاً جود و سخا، صفتِ عدل کی ایسی بخشش ہے جو بخل اور اسراف کی افراط اور تفریط سے محفوظ اور درمیانی راہ ہے۔ اسی طرح حیاء، ذلت و ظلم کی درمیانی صفت ہے۔ اور شجاعت، نامردی اور تہور کی درمیانی صفت کا نام ہے اور ان سب کا منبع یہی صفت «عدل» ہے جو اخلاقِ فاضلہ کے ہر سہ ارکان میں توسط اور اعتدالِ مزاج سے منصّہ شہود پر آتی ہے۔

اخلاقِ کریمانہ کی طرح رذائلِ اخلاق کا منبع بھی چار صفات ہیں جو اس عمارت کے چار ستون سمجھنے چاہئیں۔

جہل ظلم شہوت غضب

جہل۔ اچھی شے کو بُری اور بُری کو اچھی کرکے دکھاتا، اور ناقص کو کامل اور کامل کو ناقص کی صورت میں ظاہر کرتا ہے۔

ظلم۔ ہر شے کو بے محل جگہ دینے کا خوگر بناتا ہے یعنی غضب کے موقع پر خوشنودی اور خوشنودی کے موقعہ پر غیظ و غضب، سنجیدگی کے موقعہ پر جہالت، سخاوت کے موقعہ پر بخل، بخل کے موقعہ پر سخاوت، پیش قدمی کے موقعہ پر جمود اور جمود کے موقعہ پر پیش قدمی، سختی کے موقعہ پر نرمی اور نرمی کے موقعہ پر سختی، عزتِ نفس کے موقعہ پر انکساری، اور انکساری کے موقعہ پر غرور، علیٰ ہذا القیاس

شہوت۔ انسان کو حرص، بخل، فسق و فجور، بسیار خوری، ذلت، دنائت، اور طمع کا خوگر بناتی ہے۔

غضب۔ غرور، کینہ، حسد، ظلم، اور حماقت جیسے ذلیل اوصاف کا عادی بناتا ہے اور اگر ان رذائلِ اخلاق میں سے کسی بھی دو کو باہم ترکیب دیجئے تو مزید اخلاقِ قبیحہ وجود میں آتے ہیں اور اگر غور سے دیکھا جائے تو اخلاقِ سیّئہ کے ان چار ارکان کی بنیاد دو قاعدوں پر ہے (۱) نفس انسانی میں افراط و تفریط کی حد تک کمزوری پیدا ہو جانا (۲) یا افراط و تفریط کی حد تک قوت آجانا۔

اگر نفس میں افراط کی حد تک ضعف آگیا ہے تو ذلت، بخل، خسّت، کمینگی، پستی، حرص آز جیسی بداخلاقیاں پیدا ہو جاتی ہیں اور اگر افراط کی حد تک قوت کا دخل ہو گیا ہے تو اس سے ظلم، غضب، درشتی، فحش، اور طیش جیسی بداخلاقیاں وجود میں آتی ہیں اور ان میں سے جن دو بداخلاقیوں

کو جمع کردہ تیسری بداخلاقی دجود پذیر ہو جاتی ہے۔ حتیٰ کہ ایک ہی انسان کے نفس میں بعض مرتبہ قوت اور ضعف دونوں جمع ہو جاتے ہیں اور دونوں حالتوں کا مظاہرہ ہوتا رہتا ہے اور ایسی حالت میں وہ بیک وقت کمزور اور ضعیف کے سامنے شیر کی طرح شجاع نظر آتا ہے اور شجاع کے سامنے انتہائی ذلیل اور پست دکھائی دیتا ہے۔

بہر حال جس طرح اخلاقِ حمیدہ کے ازدواج سے عمدہ اخلاق کا سلسلۂ توالد چلتا رہتا ہے اسی طرح اخلاقِ رذیلہ کے باہمی تعلق سے بُرے اخلاق پیدا ہوتے رہتے ہیں۔ نیز ہر دو بُرے اخلاق کے درمیان یا یوں کہیے کہ ہر وصف میں افراط و تفریط کے درمیان "خُلقِ حسن" پایا جاتا ہے۔

مثلاً تواضع، خُلقِ حسن اور درمیانی راہ ہے اسلئے کہ اگر یہ صفت افراط کی جانب مائل ہو جائے تو ذلت و حقارت بن جائے اور اگر مائل بہ تفریط ہو جائے تو تکبر، اور علو ہو جائے۔[1]

انسان میں جو صفات مرکوز ہیں اور جو مختلف اخلاقِ ذمیمہ کا گہوارہ بنتی ہیں کیا اُن میں اصلاح کرکے اُن کا رُخ صحیح راہ کی جانب پھیر دینا مفید ہے تاکہ وہ اخلاقِ کریمانہ کی حامل بن سکیں یا اُن اخلاقِ رذیلہ اور اوصافِ خسیسہ کے حقائق بدل کر ان ہی کو اخلاقِ حسنہ بنا دینا چاہئیے۔ علاج کیلئے بہترین صورت کونسی ہے؟

یہ سوال علماءِ اخلاق کے درمیان ہمیشہ معرضِ بحث رہا ہے اور اسی کتاب کے پہلے حصہ میں زیرِ بحث آچکا ہے بعض علماء دوسری شکل کو ممکن سمجھتے ہیں اور اُس کے لئے مختلف طریقے تجویز کرتے ہیں، لیکن محققین پہلی صورت کو صحیح اور دوسری کو سخت دشوار جانتے اور غیر مفید یقین کرتے ہیں حافظ ابن قیمؒ کی رائے بھی محققین ہی کے ساتھ ہے۔ چنانچہ ارشاد فرماتے ہیں۔

ابن قیمؒ کا نظریہ طریقت و شریعت کے رہرو کے لئے مفید اور نفع بخش طریقہ یہی ہے کہ وہ اپنے

---

[1] اسی طرح کی دس بارہ مثالیں ابن تیمؒ نے شمار کرائی ہیں اختصار کی وجہ سے ہم نے نقل نہیں کیں۔ (مولف)

اوصاف میں تبدیلی کی فکر کئے بغیر اخلاقِ حسنہ کے حصول کی سعی کرے، اس لئے انسانی طبیعت کے لئے اس سے زیادہ دشوار بات دوسری نہیں ہے کہ وہ اپنی جبلّت و فطرت کو بدل دے بلکہ یہ قریب قریب ناممکن ہے۔

اگرچہ سخت مجاہدوں اور دشوار ترین ریاضتوں کے مالک اس جبلّت کی تبدیلی میں ہمیشہ ساعی اور کوشاں رہتے ہیں لیکن اُن میں کا بیشتر حصّہ اپنے اس مقصد میں ناکام ہی رہا ہے۔ بلاشبہ اوّل اوّل نفس ان ریاضتوں، اور مجاہدوں میں مشغول ہو کر اپنے جبلّی اوصاف سے بے پرواہ ہوتا نظر آتا ہے لیکن جونہی موقعہ پاکر ان اوصاف میں سے کسی کا حملہ ہوتا ہے اور وہ ریاضت و مجاہدہ کی فوج کو درہم و برہم کرتا ہے تو معاً سلطنتِ طبیعت پر قابض ہو کر پھر سابق کی طرح حکمرانی کرنے لگتا ہے۔

اس لئے ہم یہاں "سالک" کو وہی راہ بتاتے ہیں جو صحیح اور مفید ہے۔ یعنی انسانیں جو جبلّی اوصاف پائے جاتے اور رذائل کے حامل ہوتے ہیں مثلاً شہوت، غضب وغیرہ تو اُن کو ساتھ لئے ہوئے اخلاقِ حسنہ کی سعی کرنی چاہئے اور اُن کے ازالہ اور اُن کے علاج کی فکر میں نہ پڑنا چاہئے۔ اس طرح وہ اُس "سالک" سے تیزی کے ساتھ منزلِ مقصود کی جانب گامزن ہوگا جو ان کے ازالہ کے ذریعہ علاج کی فکر میں لگا ہوا ہے۔

چونکہ یہ بات بہت دقیق اور مشکل ہے اس لئے پہلے ہم ایک مثال بیان کرتے ہیں اُس کے بعد اصل مقصود کو واضح کریں گے۔

ایک نہر ہے جو تیزی سے بہتی، اور قرب و جوار کی بستیوں، زمینوں، اور مکانوں، کو گراتی اور بہاتی لئے جا رہی ہے، اہلِ بستی کو یقین ہو گیا ہے کہ اگر اس کے بہاؤ کا یہی حال رہا تو نہ کوئی زمین بچے گی نہ مکانات اور بستیاں، سب ہی غرق ہو جائیں گے۔ یہ دیکھ کر ان لوگوں کے تین گروہ ہو گئے۔ ایک گروہ نے تو اپنی تمام قوت اور تمام اسباب و ذرائع اُسکو روکنے، بند لگا

اور اُس کے بہاؤ کے آڑے آنے، پر صرف کردیئے مگر یہ کچھ بھی کامیاب نہ ہوسکا۔ اس لئے کہ اُس نے ایک جگہ سے روکا تو پانی دوسری جگہ سے پھوٹ پڑا، ایک جانب بند لگایا تو دوسری جانب سے اُبل پڑا بلکہ بعض مرتبہ تو اپنے زور میں تمام بند توڑ کر اس قدر جوش سے بڑھا کہ اور زیادہ تباہی کا باعث ہوگیا۔

دوسرے گروہ نے جب یہ دیکھا کہ یہ ترکیب رائیگاں، اور غیر مفید ہے تو اُس نے طے کیا کہ اس کا سرچشمہ تلاش کرو اور اُس کو بند کردو تب اس نہر کا زور کم ہوگا اور آہستہ آہستہ یہ ختم ہوجائیگی اور ہم نقصان سے محفوظ ہوجائینگے۔

اُس نے سرچشمہ کو ڈھونڈھ نکالا مگر دشواری یہ پیش آئی کہ اُس کے جس سوت کو بھی بند کرنے میں پانی خود بخود دوسرے سوت سے نکل آتا ہے اور چشمہ کے اُبلنے میں کوئی کمی نہیں آتی اور تمام سوتوں کا بند کرنا ناممکن ہوا جاتا ہے۔ اور اس طرح یہ گروہ نہ کھیتی کرسکا، نہ باغ لگا سکا اور نہ مکانات ہی کی حفاظت کرسکا۔ تمام وقت اسی ناکام جدوجہد میں صرف کرتا رہا۔

تیسرے گروہ نے ان دونوں سے الگ ایک راہ اختیار کی اُنھوں نے سوچا کہ اس طرح تو بجز نقصان اور کوئی حاصل نظر نہیں آتا۔ لہٰذا اُس نے نہ پانی روکنے کی سعی کی اور نہ سوت بند کرنے کا تہیہ کیا بلکہ اُنھوں نے اپنی تمام کوشش اس پر صرف کی کہ پانی کے اُس بہاؤ کو حسب منشاء صحیح راہ پر لگا دیا جائے، اور اس کوشش کو اس طرح شروع کیا کہ نہر کا رُخ بنجر زمینوں، قابل زراعت کھیتوں کی جانب متوجہ کردیا، اور جگہ جگہ ضرورت کے لئے پانی کے تالاب بنا لئے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ گھاس سے تمام زمین سبزہ زار ہوگئی، بہترین ترکاریوں، انواع و اقسام کے پھلوں اور موسمی غلّوں کی کثرت سے وہ سب مالامال ہوگئے۔

کیا یہ حقیقت نہیں ہے کہ ان تینوں گروہوں میں سے تیسرا گروہ اپنی رائے میں صائب

اور اپنے عمل میں بلاشبہ کامیاب رہا، اور پہلے اور دوسرے گروہ نے بجز نقصان اور ضیاعِ وقت کے اور کچھ نہ پایا۔

اس مثال کے بعد اب غور کرو کہ اللہ تعالیٰ سبحانہٗ کے تقاضا رحکمت نے انسان بلکہ حیوانات کی جبلّت میں دو قوتیں ودیعت فرمائی ہیں۔ قوّتِ غضبیہ اور قوّتِ شہوانیہ یا قوّتِ ارادیہ۔ اور نفس کی تمام صفات اور اُس کے تمام اخلاق کے لئے یہی دو قوتیں منبع و مصدر ہیں اور ہر ایک انسان بلکہ ہر حیوان کی جبلّت و خلقت میں یہ اس طرح مرکوز ہیں کہ قوتِ شہویہ یا ارادیہ سے وہ نفس کے لئے منافع حاصل کرتا، اور قوتِ غضبیہ سے اُس کی تمام مضرتوں کو دفع کرتا ہے۔

پس اگر انسان، قوتِ ارادیہ کے ذریعہ سے غیر ضروری اور فاضل از حاجت منافع کو حاصل کرنے لگتا ہے تو اُس سے صفتِ حرص پیدا ہوتی ہے اور اسی طرح اگر مضر شے کے دفع کرنے کو اُس کی قوتِ غضبیہ عاجز و درماندہ رہتی ہے تو قوتِ دعزت کے بجائے صفتِ حقد (کینہ) پیدا کر دیتی ہے، اور اگر حاجت کی اشیاء سے انسان درماندہ و عاجز رہتا اور دوسرے کو ان پر قابض و متصرف پاتا ہے، یعنی اُس کی قوتِ ارادی کمزور اور ضعیف ہے تو اُس سے صفتِ حسد عالمِ وجود میں آتی ہے، اور اگر حاجت کی اشیاء پر کامیابی حاصل کرنے کے بعد قوتِ ارادی اور قوتِ شہوی میں افراط پیدا ہو جاتی ہے تو صفتِ بُخل اور خسّتِ وجود میں آتی ہے۔ اور اگر کسی شے کے حصول کے لئے اُس کی شہوت و حرص شدید ہو اور قوتِ غضبیہ کے بغیر اُس کا حصول ناممکن ہو تو اُس کے استعمال سے سرکشی، بغاوت، اور ظلم، وجود میں آتے ہیں اور پھر ان کے توسط سے غرور، فخر، انانیت جیسے اخلاقِ فاسدہ پیدا ہوتے ہیں۔ بہرحال مسطورہ بالا ان دونوں قوتوں کے باہمی ربط و امتزاج سے اسی طرح اخلاق پیدا ہوتے رہتے ہیں۔

اب اس حقیقت اور مثال کی مطابقت یوں سمجھئے کہ قوتِ غضبیہ و شہوانیہ تو گویا نہریں ہیں

اور انسانی طبیعت وہ جدول ہے جس میں یہ نہر بہتی ہے۔ اور انسانی دل و دماغ وہ بستیاں اور عمارات ہیں جو اس نہر سے تلف اور برباد ہوتے جا رہے ہیں۔

پس جاہل و ظالم نفوس تو اُس کے جوش اور زور سے بالکل بے پرواہ اور مستغنی ہیں اُن کی ایمان کی بستیاں تباہ، اور آثار برباد ہوتے رہتے ہیں اور اُن کی جگہ شجرۂ خبیثہ نشو و نما پاتے رہتے ہیں قیامت اور روزِ جزا میں حنظل[1]، ضریع[2]، شوک[3] اور زقوم[4] جو ان کی غذا مقرر کی گئی ہے وہ بھی اُن کی اپنی پیداوار ہے۔ لیکن پاک نفوس اس نہر کے انجام کار پر نظر کر کے اُس کے جوش و خروش کی طرف متوجہ رہتے ہیں۔ اور پھر اُن میں تین گروہ ہو جاتے ہیں۔

ایک فرقہ اُن صوفیاء کا ہے جو ریاضتوں، مجاہدوں، خلوتوں، اور مختلف قسم کی سخت مشقوں کے ذریعہ یہ قصد رکھتے ہیں کہ اس نہر (قوت غضبیہ و شہوانیہ) کو جڑ ہی سے ختم، اور اس کے سوتوں کو بالکل بند کر دیا جائے۔ مگر اللہ تعالیٰ کی حکمت کا تقاضہ، اور انسان کی وہ جبلت و خلقت "کہ جس پر رب العالمین نے اُس کو پیدا کیا ہے" اس سدِ باب کا انکار کر دیتی ہے اور کسی طرح طبیعتِ بشری اُس پر آمادہ نہیں ہوتی۔ نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ہمیشہ انسان کے اندر جنگ بپا رہتی ہے، کبھی طبیعت غالب آجاتی ہے اور کبھی ریاضات و مجاہدات کا اثر غالب آجاتا ہے اور آخر وقت تک ازالہ صفات کی جنگ کا یہ سلسلہ جاری رہتا ہے۔

اور دوسرا گروہ اُن اصحاب کا ہے جو اپنے تمام قویٰ کو اس میں صرف کرتے ہیں کہ مجاہدۂ نفس کے ذریعہ ان صفات کے اثرات کو نہ پھیلنے دیں اور ریاضات و مجاہدات کا بند لگا کر ان کے بہاؤ میں رکاوٹیں پیدا کریں مگر پہلے گروہ کی طرح اُنکا بھی اکثر وقت اسی جدو جہد میں گذر جاتا ہے اور نمایاں کامرانی حاصل نہیں ہوتی۔

---

[1] اندرائن [2] خاردار جھاڑیاں [3] کانٹے [4] سینڈھ

اور اپنے عمل میں بلاشبہ کامیاب رہا، اور پہلے اور دوسرے گروہ نے بجز نقصان اور ضیاعِ وقت کے اور کچھ نہ پایا۔

اس مثال کے بعد اب غور کرو کہ اللہ تعالیٰ سبحانہٗ کے تقاضا رحکمت نے انسان بلکہ حیوانات کی جبلّت میں دو قوتیں ودیعت فرمائی ہیں۔ قوّتِ غضبیہ اور قوّتِ شہوانیہ یا قوّتِ ارادیہ۔ اور نفس کی تمام صفات اور اُس کے تمام اخلاق کے لئے یہی دو قوتیں منبع و مصدر ہیں اور ہر ایک انسان بلکہ ہر حیوان کی جبلّت و خلقت میں یہ اس طرح مرکوز ہیں کہ قوتِ شہویہ یا ارادیہ سے وہ نفس کے کے لئے منافع حاصل کرتا، اور قوتِ غضبیہ سے اُس کی تمام مضرتوں کو دفع کرتا ہے۔

پس اگر انسان، قوت ارادیہ کے ذریعہ سے غیر ضروری اور فاضل از حاجت منافع کو حاصل کرنے لگتا ہے تو اُس سے صفتِ حرص پیدا ہوتی ہے اور اسی طرح اگر مضر شے کے دفع کرنے کو اُس کی قوت غضبیہ عاجز و درماندہ رہتی ہے تو قوت دعزت کے بجائے صفتِ حقد (کینہ) پیدا کردیتی ہے، اور اگر حاجت کی اشیاء سے انسان درماندہ و عاجز رہتا اور دوسرے کو ان پر قابض و متصرف پاتا ہے، یعنی اُس کی قوتِ ارادی کمزور اور ضعیف ہے تو اُس سے صفتِ حسد عالم وجود میں آتی ہے، اور اگر حاجت کی اشیاء پر کامیابی حاصل کرنے کے بعد قوت ارادی اور قوت شہوی میں افراط پیدا ہو جاتی ہے تو صفتِ بخل اور خسّتِ وجود میں آتی ہے۔ اور اگر کسی شے کے حصول کے لئے اُس کی شہوت و حرص شدید ہو اور قوتِ غضبیہ کے بغیر اُس کا حصول ناممکن ہو تو اُس کے استعمال سے سرکشی، بغاوت، اور ظلم، وجود میں آتے ہیں اور پھر ان کے توسط سے غرور، فخر، انانیت جیسے اخلاقِ فاسدہ پیدا ہوتے ہیں۔ بہرحال مسطورہ بالا ان دونوں قوتوں کے باہمی ربط و امتزاج سے اسی طرح اخلاق پیدا ہوتے رہتے ہیں۔

اب اس حقیقت اور مثال کی مطابقت یوں سمجھئے کہ قوتِ غضبیہ و شہوانیہ تو گویا نہریں

اور انسانی طبیعت وہ جدول ہے جس میں یہ نہر بہتی ہے۔ اور انسانی دل و دماغ وہ بستیاں اور عمارات ہیں جو اس نہر سے تلف اور برباد ہوتے جا رہے ہیں۔

پس جاہل و ظالم نفوس تو اُس کے جوش اور زور سے بالکل بے پرواہ اور مستغنی ہیں اُن کی ایمان کی بستیاں تباہ، اور آثار برباد ہوتے رہتے ہیں اور اُن کی جگہ شجرۂ خبیثہ نشو و نما پاتے رہتے ہیں قیامت اور روزِ جزا میں حنظل[1]، ضریع[2]، شوک[3] اور زقوم[4] جو ان کی غذا مقرر کی گئی ہے وہ بھی اُن کی اپنی پیداوار ہے۔ لیکن پاک نفوس اس نہر کے انجام کار پر نظر کر کے اُس کے جوش و خروش کی طرف متوجہ رہتے ہیں۔ اور پھر اُن میں تین گروہ ہو جاتے ہیں۔

ایک فرقہ اُن صوفیاء کا ہے جو ریاضتوں، مجاہدوں، خلوتوں، اور مختلف قسم کی سخت مشقوں کے ذریعہ یہ قصد رکھتے ہیں کہ اس نہر (قوت غضبیہ و شہوانیہ) کو جڑ ہی سے ختم، اور اس کے سوتوں کو بالکل بند کر دیا جائے۔ مگر اللہ تعالیٰ کی حکمت کا تقاضہ، اور انسان کی وہ جبلت و خلقت "کہ جس پر رب العالمین نے اُس کو پیدا کیا ہے" اس سدِ باب کا انکار کر دیتی ہے اور کسی طرح طبیعتِ بشری اُس پر آمادہ نہیں ہوتی۔ نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ہمیشہ انسان کے اندر جنگ بپا رہتی ہے، کبھی طبیعت غالب آجاتی ہے اور کبھی ریاضات و مجاہدات کا اثر غالب آجاتا ہے اور آخر وقت تک ازالۂ صفات کی جنگ کا یہ سلسلہ جاری رہتا ہے۔

اور دوسرا گروہ اُن اصحاب کا ہے جو اپنے تمام قویٰ کو اس میں صرف کرتے ہیں کہ مجاہدۂ نفس کے ذریعہ ان صفات کے اثرات کو نہ پھیلنے دیں اور ریاضات و مجاہدات کا بند لگا کر ان کے بہاؤ میں رکاوٹیں پیدا کریں مگر پہلے گروہ کی طرح اُنکا بھی اکثر وقت اسی جد و جہد میں گذر جاتا ہے اور نمایاں کامرانی حاصل نہیں ہوتی۔

---

[1] اندرائن [2] خاردار جھاڑیاں [3] کانٹے [4] سینڈھ

لیکن تیسری جماعت نے ان دونوں سے الگ یہ راہ اختیار کی کہ ان خلقی صفات کی نہر کو قطعاً نہ چھیڑا اور اپنے نفوس کو اخلاقِ کریمانہ کے حصول کی جانب متوجہ اور مشغول کر دیا، اور ان صفات (قوتِ غضبیہ و شہویہ) کے دواعی اور محرکات کو "جو کہ انسان کے مجاری میں ساری ہیں"، ہرگز قبول نہ کیا۔ اور نہر کے سوتے بند کرنے یا بہاؤ کو روکنے کی اس لئے مطلق کوشش نہیں کی کہ وہ جانتے تھے کہ خلقی صفات کی یہ نہر ضرور بہہ کر رہے گی اور کسی طرح بند نہ ہو سکے گی"، بلکہ اپنے قلب کی بستیوں کے استحکام اور قوائے باطنہ کے قلعوں کی مضبوطی میں سرگرم رہے تاکہ قلعہ کی محکم دیواروں اور آبادیوں کی مضبوط شہر پناہوں سے نہر کا پانی اس سے ٹکرا کر ادھر اُدھر نکل جائے اور کسی قسم کا نقصان نہ پہنچا سکے۔ نیز اخلاقِ حسنہ کے ذریعہ ان دونوں قوتوں میں اعتدال پیدا کرنے میں مشغول رہے اور اس طرح ان فطری اوصاف کو مناسب کام میں لگا کر اخلاق کی کھیتیوں کو سرسبز و شاداب بنا لیا۔

میں نے ایک روز شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ سے اس مسئلہ کے متعلق گفتگو کی اور پوچھا کہ اخلاقِ حسنہ اور روحانی طہارت کی آفات کا علاج ان کے قلع قمع کرنے سے ہو سکتا ہے یا اپنے اندر نظافت و لطافت پیدا کرنے سے۔

اُنھوں نے جو کچھ فرمایا اس کا خلاصہ یہ ہے کہ نفس کی مثال غلاظت کے کنوئیں کی سی ہے جب تم اُس کو منہدم کرنے، گرانے، اور مٹانے کے درپے ہوگے غلاظت اور زیادہ ظاہر ہوگی اور پھیلے گی۔ اور اگر تم سے یہ ہو سکے کہ تم اُس کو اپنی حالت پر چھوڑ کر اوپر سے پاٹ دو اور اُس کو ڈھک دو تو غلاظت سے محفوظ رہنے کا یہی طریقہ بہتر ہے۔ لہٰذا تم اس کے اُکھاڑنے کے درپے نہ ہو بلکہ اُس کو چھپانے اور ڈھکنے کی کوشش کرو اس لئے کہ غلاظت کا یہ دہانہ مٹ نہ سکے گا اور ایک بدبو سے بچ کر بیسوں قسم کی دوسری بدبوؤں سے سابقہ پڑیگا۔ میں نے عرض کیا۔ یہی سوال میں نے بعض مشائخ سے کیا تو اُنھوں نے فرمایا کہ آفاتِ نفس کی مثال اُن سانپوں اور بچھوؤں جیسی ہے جو کسی مسافر

کی راہ میں پڑتے ہوں۔ پس اگر وہ ان کے بلوں اور سوراخوں کی تفتیش میں اس لئے لگ جائے کہ جو مل جائے اُسکو قتل کر دے۔ اور اس طرح سب کو قتل کر کے منزل کو صاف بنائے تو وہ مسافر کبھی اپنے مطلوب سفر کو طے نہیں کر سکتا۔ لہٰذا مسافر کو چاہئیے کہ اُن کی تفتیش سے قطع نظر منزل مقصود پر گامزن رہے اور اُن کی جانب مطلق التفات نہ کرے اور اگر اُن میں سے کوئی راہ کے عین سامنے ہی آجائے تو اُس کو مار ڈالے اور پھر اپنی راہ پر لگ جائے، شیخ الاسلام نے جب یہ مثال سُنی تو بجد پسند کی اور بیان کرنے والے کی بہت داد دی،

یہ ہے اُس تیسرے گروہ کا نظریہ جس کو اس کا یقین ہے کہ اللہ تعالٰی نے ان صفات کو لغو اور بیکار پیدا نہیں کیا، ان کی مثال تو پانی جیسی ہے کہ وہ گلاب کو بھی سیراب کرتا ہے اور خار دار حنظل کو کو بھی، رسوختہ بننے والے درختوں کو بھی نشوونما کرتا ہے اور پھلدار درختوں کو بھی یا یہ سرپوش برتن یا سیپ ہیں جو جواہرات اور موتیوں پر ہمیشہ ڈھکے رہتے اور چمٹے رہتے ہیں۔ پس اس گروہ کو ہر وقت یہی فکر لگا رہتا ہے کہ وہ ان جواہر سے فائدہ اُٹھائے اور پانی سے گلاب اور ثمردار درختوں ہی کو پرورش کرے ور یہی فلاح و ظفر مندی کی صحیح راہ ہے۔

مثلاً انھوں نے دیکھا کہ "کبر" ایک ایسی نہر ہے جس سے شیخی، فخر، تعلّی، ظلم اور سرکشی، بھی سیرابی حاصل کرتے ہیں، اور بلندی ہمت، خودداری، حمیت، خدا کے دشمنوں پر غلبہ، اور سربلندی بھی پرورش پاتے ہیں، اور یہ بیش بہا موتی بھی اسی سیپ سے حاصل کئے جا سکتے ہیں تو اُنھوں نے اس نہر کے بہاؤ کو فوراً ان کی پرورش کی جانب متوجہ کر دیا اور اپنے نفوس سے سیپ کو خارج کئے یا تباہ کئے بغیر ہی ان موتیوں کو اُس سے نکال لیا اور پانی یا سیپ کو اسی طرح استعمال کیا جس طرح اُن کو زیادہ سے زیادہ مفید اور کار آمد بنایا جا سکا۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک غزوہ میں حضرت ابودجانہ رضی اللہ عنہ کو سینہ تان کر

اکڑتے ہوئے دیکھا تو ارشاد فرمایا کہ یہ ایسی چال ہے جو ہر وقت خدا کے نزدیک مبغوض اور قابلِ نفرت ہے مگر میدانِ جہاد میں محبوب ہے۔ اس حدیث پر غور کرو کہ کس طرح اس صفت کے بہاؤ کا رُخ پھیر کر اور برمحل بنا کر ایک قابلِ مذمت کو قابلِ ستائش بنا دیا اور ایک دوسری حدیث میں ہے جو غالباً مسند احمد کی روایت ہے "رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اترانے کی بعض صورتیں خدائے تعالیٰ کے نزدیک قابلِ نفرت وحقارت ہیں اور بعض محبوب اور قابلِ ستائش۔ اور قابلِ ستائش صرف دو ہی صورتیں ہیں، میدانِ جہاد میں اور صدقہ و خیرات میں[1]۔

اب غور کرو کہ کس طرح ایک صفتِ بد، عبادت بن گئی اور کیسے رشتۂ خداوندی کی قاطع شے باعثِ وصل ہو گئی۔

پس ایسی صورت میں اُن راہبانہ ریاضات اور مجاہداتِ مفرطہ و شاقہ کرنے والوں پر کیوں نہ افسوس آئے جو اپنے اس طریق سے لوگوں کو شبہات، اور آفات میں اور زیادہ مبتلا کرتے ہیں۔

تزکیۂ نفوس کے "امام" انبیاء علیہم السلام ہیں

اللہ تعالیٰ نے تزکیۂ نفوس کی خدمت انبیاء علیہم السلام کے سپرد فرمائی ہے اور ان کی بعثت کا مقصد یہی تزکیۂ نفوس ہے اور وہی اُس کے والی و مالک ہیں۔ اور اُن ہی کے ہاتھ میں دعوت و تعلیم اور بیان و ارشاد کا معاملہ براہِ راست سپرد فرمایا ہے اور اُن کی یہ تعلیم صرف ذاتی خُلق اور الہام پر مبنی نہیں ہے۔ بلکہ وہ وحیِ الٰہی کے ذریعہ اس خدمت پر مامور ہیں اس لئے وہی اُمتوں کے نفوس کے حقیقی معالج ہیں۔

ھوالذی بعث فی الامیین رسولا   خدا ہی نے بھیجا اُن پڑھوں میں رسول ان

---

[1] صدقہ و خیرات میں خیلاء "اترانے" سے مراد یہ ہے کہ اُس میں دوسروں سے بڑھ چڑھ کر رہنے کی سعی کرے اور اُس پر مسرت ظاہر کرے (مؤلف)

منھم یتلو علیھم آیاتہ ویزکیھم | ہی میں سے، وہ پڑھتا ہے اُن پر اُسکی آیات
ویعلمھم الکتاب والحکمۃ (جمعہ) | اور انکے نفوس کو پاک کرتا ہے اور سکھاتا ہے
| انکو کتاب (قرآن) اور حکمت (دانائی)
کما ارسلنا فیکم رسولا منکم یتلو | جیسا کہ ہم نے تم ہی میں سے تم میں رسول
علیکم آیاتنا ویزکیکم ویعلمکم الکتاب | بھیجا وہ پڑھتا ہے تم پر ہماری آیات اور
والحکمۃ ویعلمکم ما لم تکونوا تعلمون | تمہارے نفسوں کو پاک کرتا ہے اور تم کو کتاب
فاذکرونی اذکرکم واشکروا لی | اور حکمت سکھاتا ہے اور وہ کچھ سکھاتا ہے
ولا تکفرون ہ | جس کو تم نہ جانتے تھے پس مجھ کو یاد کرو میں تم
(البقرہ) | کو یاد کروں گا اور میرا شکر ادا کرو اور کفر نہ اختیار کرو

اصل یہ ہے کہ امراضِ انسانی کے علاجوں میں تزکیہ نفس سے زیادہ سخت اور مشکل کوئی علاج نہیں ہے۔ پس جس شخص نے اس علاج کو ریاضت، مجاہدہ، اور گوشہ نشینی کے اُن طریقوں سے کرنا شروع کیا "جس کا انبیاء علیہم السّلام کی تعلیمات سے کوئی سروکار نہیں ہے"، تو وہ اُس مریض کی طرح ہے جو اپنا علاج طبیب کی رائے کے بغیر محض اپنی رائے سے کرتا ہے اور ظاہر ہے کہ اس نادان کی رائے، طبیب کی رائے تک کیسے پہنچ سکتی ہے۔؟

درحقیقت انبیاء علیہم السّلام قلوب و نفوس کے اطبّاء ہیں اس لئے امراض قلوب و نفوس کے علاج اور ان کے تزکیہ و اصلاح کے لئے اس کے علاوہ دوسرا کوئی راستہ نہیں ہے کہ اُن کو انبیاء علیہم السّلام کے سپرد کر دیا جائے اور سپردگی اور مخلصانہ تابعداری کے ساتھ اُن ہی کے تعلیم کردہ طریقوں کو اختیار کیا جائے۔ اور اُن ہی کے بتلائے ہوئے نسخہ کو استعمال کیا جائے

اخلاق اکتسابی ہیں یا اُس سی بالاتر | یہ مسئلہ بھی علم الاخلاق کے لطیف مباحث میں سے

ایک ہے اس سے متعلق تفصیل حصۂ اوّل میں گذر چکی ہے۔ حافظ ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ کی رائے اس مسئلہ میں حسب ذیل ہے۔

اگر یہ سوال کیا جائے کہ اخلاق اکتسابی صفات ہیں یا خارج از کسب و اکتساب؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ انسان ابتدا میں بہ تکلف اور طبیعت پر جبر کے ساتھ خُلق کو اختیار کرتا ہے اور آہستہ آہستہ وہ اس کی سرشت اور طبیعت بن جاتا ہے۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ مکالمہ جو اشج عبد القیس کے ساتھ پیش آیا اس کی شہادت میں پیش کیا جا سکتا ہے۔

آپ نے اشج سے فرمایا تجھ میں دو ایسے خُلق موجود ہیں جن کو اللہ تعالیٰ محبوب رکھتا ہے ایک حلم اور دوسرے وقار۔ اشج نے دریافت کیا یہ دونوں خلق میرے کسب کا نتیجہ ہیں یا نہاد و سرشت میں خدا کی طرف سے ودلیت ہیں، آپ نے فرمایا تیرے اندر خدا کی جانب سے خلقت میں ودلیت ہیں۔ اشج نے یہ سُنکر کہا۔ اُس خدا کی لاکھ لاکھ حمد و ثنا جس نے مجھ میں دو ایسے خلق ودلیت فرمائے جو اُس کو اور اُس کے رسول کو محبوب ہیں۔

اس حدیث میں اشج کا "خُلق" کے متعلق یہ تفصیل کرنا اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا اس تفصیل کو قبول کرتے ہوئے جواب دینا اس امر کی صراحت کرتا ہے کہ خلق دونوں طرح کا حاصل ہوتے ہیں، جبلّت و سرشت میں ودلیت سے بھی اور کسب و اکتساب سے بھی،

نیز ایک دوسری حدیث ہے جس میں مذکور ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی دعا اس طرح شروع فرمایا کرتے تھے۔

الٰہی مجھ کو اخلاقِ حسنہ کی راہ دکھا، اخلاقِ حسنہ تک راہبری کرنے والا تیرے سوا کوئی

دوسرا نہیں ہے

الٰہی۔مجھ کو بداخلاقی سے بچا، اور بداخلاقی سے بچانے والا تیرے علاوہ کوئی اور نہیں۔
اس حدیث میں سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسب اور قدر دونوں کا ذکر نہایت خوبی سے فرمایا ہے[1]۔

اس مسئلہ میں امام راغب اصفہانی کی رائے بھی قابلِ ذکر ہے۔ وہ فرماتے ہیں۔
خُلق کے متعلق علماء میں اختلاف ہے کہ وہ ایسی جبلّی وخلقی صفت ہے جس میں کسب واکتساب سے تبدیلی ناممکن ہے یا اس میں تبدیلی ہوسکتی ہے۔

بعض پہلی رائے کے قائل ہیں کہ وہ خلقی صفت ہے خیر ہو یا شر جس حالت پر خالقِ کائنات نے اُس کی طبیعت کو ودیعت کردیا ہے ناممکن ہے کہ اُس میں تبدیلی ہوسکے۔ ایک شاعر کہتا ہے ؎

ولن یستطیع الدھر تغییر خلقہ — لئیم ولا یستطیعہ متکرم

زمانہ اُس کے خُلق کی تبدیلی پر ہرگز قادر نہیں ہے وہ کمینہ ہے اور وہ کریم نہیں بنایا جاسکتا

وما ھذہ الاخلاق الاغرائز — فمنھن محمود ومنھا مذمم

اور یہ اخلاق تو فطری ملکات ہیں۔ بعض اُن میں سے اچھے ہیں بعض بُرے

اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی کچھ اسی طرف مائل نظر آتا ہے۔

من آتاہ اللہ وجھاً حسناً وخلقاً حسناً فلیشکر اللہ — جسکو اللہ تعالیٰ اچھی شکل وصورت اور اچھے اخلاق عطا کرے اُس کا فرض ہے کہ اپنی اس آفرینش پر خدا کا شکر ادا کرے

لہٰذا جب اخلاق فطری اور خلقی صفات کا نام ہے تو بندہ کی مجال نہیں کہ اللہ تعالیٰ کی بنائی ہوئی صفات میں تبدیلی پیدا کرسکے۔

---

[1] خلاصہ مدارج السالکین جلد ۲ صفحہ ۳۰۳ تا ۳۰۴ لابن القیم الجوزی

البتہ علماء کی ایک جماعت پہلی رائے کو صحیح سمجھتی ہے یعنی خُلق میں تبدیلی ممکن ہے اور ہوتی رہتی ہے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشادِ مبارک ہے۔

حسّنوا اخلاقکم — اے انسانو۔ تم اپنے اخلاق کو اچھے اخلاق بناؤ۔ (الحدیث)

تو اگر یہ تبدیلی انسان کے امکان میں نہ ہوتی تو آپ کس طرح اس کو اُس کا مکلف بناتے، اور حکم فرماتے۔

علاوہ ازیں اللہ تعالیٰ نے اشیاء عالم کو دو انواع پر تقسیم فرمایا ہے۔
ایک وہ نوع جس کی تخلیق اور معاملات و اعمال میں مطلق کسی کو دخل نہ ہو، مثلاً زمین، آسمان، شکل و صورت وغیرہ۔

دوسری قسم کی تخلیق اس طرح فرمائی کہ اُس کی حقیقت کو پیدا کیا اور ساتھ ہی اُس میں ایک ایسی "قوت" رکھ دی جسکی تکمیل و ترقی اور تغیّر و تبدل کا معاملہ انسان کے "فعل" سے متعلق کر دیا جیسے کہ گٹھلی مثلاً حق تعالیٰ نے اُس کی حقیقت کو پیدا کیا اور اُس میں درخت بننے کی قوت ودیعت فرمائی۔ اور پھر انسان کے لئے یہ آسان کر دیا کہ چاہے تو وہ خدا کی مدد سے اُس کو بہترین درخت بنالے اور چاہے تو اُس کو سوخت اور برباد کر دے۔

یہی حال اخلاق کا ہے انسان کی دسترس سے یہ تو باہر ہوتا ہے کہ وہ خُلق کی اصل قوت کو بدل کر اُس کے خلاف دوسری چیز کو خلقت بنا دے۔ لیکن اُس کو یہ مقدرت حاصل ہے کہ وہ اس کو اچھی یا بُری دونوں کیفیتوں کے ساتھ ترقی دے یا ایک کو دوسرے کی جگہ رکھ لے اور متغیر و متبدل کر دے۔ اسی لئے اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔

قد افلح من زکّٰھا و قد خاب — وہ شخص کامیاب رہا جس نے نفس کا تزکیہ

من دسّاها (الشمس) کیا اور وہ بلاشبہ خسارہ میں رہا جس نے اسکو خراب کیے؛

اور اگر انسان خُلق کے حسن و قبح، ترقی و تنزل، اور تغیّر و تبدل، میں بھی کسب و اکتساب کا دخل نہ رکھتا ہوتا تو وعظ و پند، وعد و وعید، اور امر و نہی سب باطل اور بیکار جاتے، اور کسی طرح بھی عقل اُس کو جائز نہ رکھتی کہ انسان سے کہا جائے کہ تو نے یہ کیوں کیا؟ اور یہ کیوں نہ کیا؟ اور جبکہ انسان سے یہ سب کچھ متعلق ہے تو خلق کی تبدیلی کا امکان اور وقوع بھی صحیح ہے۔ بلکہ یہ چیز تو ہم بعض حیوانوں تک میں موجود پاتے ہیں۔ مثلاً ایک وحشی جنگلی جانور بعض مرتبہ انسان سے مانوس ہو جاتا بلکہ انسانوں کی سی عادات و خصائل اختیار کر لیتا ہے۔

البتہ طبائع کے اعتبار سے انسانوں کے مختلف درجات ہیں بعض کی طبیعت میں قبولیت کا مادہ تیز ہوتا ہے اور بعض میں سُست، اور بعض میں درمیانی، لیکن قبولیت کا اثر چاہے بہت ہی تھوڑا کیوں نہ ہو سب طبیعتوں میں ہوتا ضرور ہے۔

محاکمہ | جن علماء نے خُلق میں تبدیلی کا انکار کیا ہے وہ بھی صحیح کہتے ہیں اس لئے کہ انکی مراد یہ ہے کہ نفسِ قوت میں تبدیلی ناممکن ہے۔ کیونکہ انسان اگر یہ چاہے کہ گٹھلی کی حقیقت بدل کر اُس کو سیب بنا دے تو یہ ناممکن ہے۔ اور جو علماء تبدیلی کو تسلیم کرتے ہیں اُن کا مقصد یہ ہے کہ وہ "قوت" جب خارج میں وجود پذیر ہوتی ہے تو اُس میں صحت و فساد، ترقی و تنزل، تغیّر و تبدل، سب ممکن ہے اور اُسی طرح ہوتا رہتا ہے جس طرح بیج یا گٹھلی کو درخت بھی بنایا جا سکتا ہے اور اُس کو سڑا کر برباد بھی کیا جا سکتا ہے۔ لہٰذا ان ہر دو آراء کا اختلاف دو جُدا جُدا فکر و نظر کا اختلاف ہے اور چونکہ مابہ النزاع دونوں کے درمیان ایک شئے نہیں ہے اس لئے اس کو حقیقی اختلاف نہیں کہا جا سکتا۔[1]

اور یہ بھی واضح رہے کہ خلقی "قوئ اخلاق" میں سب سے زیادہ اصلاح طلب قوت

شہویہ ہے اور اس کی اصلاح نہایت دشوار اور سخت مشکل ہے۔ اس لئے کہ فطری و جبلی قوتوں میں سے یہ قوت وجود میں بھی مقدم ہے اور انسان پر اس کا قبضہ بھی دوسری قوتوں سے زیادہ ہے اور یہ نہ صرف انسان ہی میں پائی جاتی ہے بلکہ حیوانات اور نباتات تک میں ودیعت کی گئی ہے۔ اس کے بعد قوت حمیت، پھر قوتِ فکر، قوتِ نطق اور قوتِ تمیز عالم وجود میں آتی ہیں

پس انسان، حیوانات اور نباتات وغیرہ سے اُس وقت تک ممتاز نہیں ہو سکتا جب تک اس کو مقہور و مغلوب نہ بنا دے۔ اس لئے کہ اگر یہ پست اور مغلوب نہ ہو تو پھر انسان، خسارہ، مضرت، اور دھوکے، میں پڑ کر دنیوی اور دینی دونوں قسم کی "سعادت" سے محروم ہو جاتا ہے اور اگر اس کو مغلوب کر لیتا ہے تو پھر پاک طینت باخبر ملکہ "ربانی" بن جاتا ہے اس کی حاجات کم ہو جاتی ہیں، دوسروں سے مستغنی ہو جاتا ہے، اپنے قبضہ کی چیزوں میں سخاوت کرتا، اور لوگوں کے ساتھ معاملات میں حسنِ عمل کا خوگر بن جاتا ہے۔

اگر یہ سوال کیا جائے کہ قوتِ شہویہ اس قدر غلیظ اور گندہ ہے تو انسان کو اس کیچڑ میں پھنسانے سے خدائے تعالیٰ کی کیا حکمت ہے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ "قوت" اپنی حقیقت کے اعتبار سے بری نہیں ہے بلکہ اس کی برائی جب بروئے کار آتی ہے کہ وہ حد سے تجاوز کر جائے اور اُس کو اُس حد تک مطلق العنان چھوڑ دیا جائے کہ وہ تمام قوتوں پر مسلط اور غالب ہو جائے۔

اور اگر اُس کی تہذیب و تادیب کی جاتی اور حدِ اعتدال سے اُس کو نکلنے نہ دیا جائے تو پھر یہی قوت "سعادت" اور رب العزت کے انوار سے فیضیاب اور بہرہ ور کرتی ہے حتیٰ کہ اگر یہ تصور کر لیا جائے کہ اُس قوت کا وجود بھی نفسِ انسانی سے معدوم کر دیا گیا ہے تو پھر یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ دینی و دنیوی سعادتوں، اُخروی نجات سرمدی، اور مثلِ اعلیٰ تک

اُسکی رسائی بھی ناممکن ہے اس لئے کہ آخرت کا حصول، عبادت کے بغیر ناممکن اور عبادت دنیوی زندگی کے بغیر محال، اور زندگی حفاظتِ جسم و بدن کے بغیر معلوم ؟ اور حفاظتِ بدن صرف شدہ حیات کے بدل کے بغیر ناممکن اور یہ بدل غذاؤں کے استعمال کے بغیر محال، اور غذا کا استعمال قوت شہویہ (ارادیہ) کے بغیر باطل تو اب اس قوت کا نفسِ وجود ضروری اور مرغوب ہے نہ کہ ہر حیثیت سے مذموم و معیوب، اس لئے حکمتِ الٰہیہ نے اس کو وجود بخشا، اور انسان کو اس کے وجود سے زینت دی۔ چنانچہ ارشاد باری ہے۔

زُیّنَ للناس حب الشھوات انسانوں کو عورتوں اور اولاد کی خواہشات

من النساء والبنین (آل عمران) کی محبت سے مزین کردیا گیا ہے۔

قوت شہویہ کی مثال اُس دشمن کی سی ہے کہ بعض حیثیات سے اُس سے نقصان کا خوف ہو اور بعض سے نفع و فائدہ کی اُمید، اور بہرحال اُس کی مدد سے چارہ نہ ہو۔

پس عقلمند کا کام یہ ہے کہ اُس سے نفع اُٹھائے اور اس حیثیت کے علاوہ باقی صورتوں میں نہ اُس پر بھروسہ کرے اور نہ اُس سے کسی قسم کا ارتباط رکھے۔[1]

خُلق کو عادت بنانے کے اقسام | خُلق اگر خلقی ہے تو اس کو اختیار کرنے کے لئے باہر سے کسی مدد کی ضرورت نہیں پڑتی اور اس کے استعمال میں طبیعت کو راحت و نشاط حاصل ہوتا ہے اور اگر کسی خُلق کو کسب و اکتساب کے ذریعہ حاصل کیا جائے تو اُس میں تخلق کی ضرورت ہوگی یعنی اُس کو اپنے اکتسابی قویٰ کو صرف کرنا پڑے گا، طبیعت پر بوجھ ڈالنا ہوگا، اور خارج سے اُس کے لئے تحریکات کو حاصل کرنا ہوگا تب وہ خلقی اور عادی صفات کی حیثیت اختیار کر سکے گا۔

---

[1] قوت شہویہ کو پست کرنے کے یہی معنی ہیں ورنہ فنا کرنا ناممکن ہے جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے۔ (الذریعہ صفحہ ۱۴۰)

اس تخلق کی دو قسمیں ہیں محمود اور مذموم، اگر ریاضات و مجاہدات اور مسلسل مشق کے بعد کسی خُلق کو صاحبِ خُلق اس لئے حاصل کرتا ہے کہ اُس کو بر محل، اور حسبِ ضرورت استعمال کرے گا تو وہ محمود ہے۔ ایک شاعر کہتا ہے۔

ولن تستطیع الخلق الا تخلقاً

اور تو خُلق کا خوگر بن کر ہی اپنے اندر اُسے پائدار بنا سکتا ہے

اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشادِ مبارک ہے۔

ما العلم الّا بالتعلم وما الخلق الّا بالتخلق — علم، سیکھنے ہی سے آتا ہے اور خُلق خوگر ہونے سے ہی خُلق بنتا ہے۔

اور اگر اس کے حصول کا مقصد نمائش و نمود، اور اسمیں شہرت و اعلان کی غرض مضمر ہو تو اس کا نام ریاء، تصنع، اور شہرت پسندی ہے اور یہ مذموم ہے۔ کیونکہ اس سے متصف انسان کو ہر وقت یہی فکر دامنگیر رہتی ہے کہ کسی طرح اُس کی اس صفت کا اعلان، اور اس کی شہرت عام ہو۔ چنانچہ اخلاق کی کتاب "کلیلہ و دمنہ" میں ہے۔

"بناوٹی خلق رکھنے والے کو تم جس قدر تیر کی طرح سیدھا کرنا چاہو گے اسی قدر وہ اور کج ہوتا جائے گا۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ اسی طرح کے تخلق کے متعلق فرماتے ہیں۔

من تخلق للناس بغیر ما فیہ فضحہ اللہ عزوجل — جو شخص اپنے اندر ایسی صفتِ خلق کو بناوٹ کر کے دکھائے جو واقعی اُس میں موجود نہ ہو تو اللہ تعالیٰ اُسکو رسوا کر کے چھوڑے گا۔

ایسے شہرت پسند ریاکار کی مثال اُس زخم کی سی ہے جو باوجود حقیقی طور پر مندمل نہ ہونے کے

مندمل نظر آنے لگتا ہے اور اُس کے اوپر جسم کی طرح کھال آجاتی ہے ظاہر ہے کہ یہ زخم کبھی اچھا نہیں کہا جا سکتا اور ضرور ایک روز رسیگا اور پھر زخم بن جائے گا۔

یا وہ اُس مفلوج عضو کی طرح ہے جس کی حرکت مالک عضو کے اختیار سے باہر ہو جاتی ہے اور اگر وہ انتہائی جد و جہد کے بعد اُس کو ایک جانب کو حرکت دینا چاہتا ہے تو عضو اُس کے خلاف جانب کو حرکت کرتا ہے۔ اسی طرح ظالم، ریاکار، اور چھچھورا شخص اپنے ان اوصاف کو بہ تکلف پوشیدہ بھی رکھنا چاہے اور عادل، سنجیدہ، اور باوقار ظاہر کرنے کی سعی بھی کرے تو زیادہ مدت تک ایسا نہیں کر سکتا اور اُس کے "قویٰ" ضرور اس کی مخالفت کریں گے اور آخر اصل رنگ ظاہر ہو کر رہے گا۔

اس کی مذمت میں یہ ارشاد نبوی ہے۔

المتشبع بما ليس عنده كلابس ثوبي زور	اُس شہرت پسند ریاکار کی مثال جس میں شہرت کی صفات واقعی نہ ہوں اُس جیسی ہے جو جھوٹ کے دو کپڑے پہنے ہوئے ہو

یعنی یہ شخص دونوں طرح کے جھوٹ کا مرتکب ہوتا ہے قول کا بھی اور فعل کا بھی۔ اور اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کا مصداق بھی ایسا ہی شخص ہوتا ہے۔

وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون ۝	ان میں اکثر ایمان باللہ کے ظاہر کرنے والے دراصل اب بھی مشرک ہیں۔

اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ان ہی کے لئے فرمایا ہے۔

الشرك اخفى من دبيب النمل على الصفا في الليلة الظلماء	جو چیونٹی شب تاریک میں ایک چکنے پتھر پر چل رہی ہو اور اسکی چاپ اسلئے سنی

[illegible]

یعنی شرک کی تباہ کاریاں اس قدر ہولناک اور باریک ہیں کہ بسا اوقات انسان ظاہر ہیں نظروں میں نیک اعمال کرتا ہوتا ہے مگر شرک کا کوئی نہ کوئی شائبہ اُس کے اندر اسی طرح پوشیدہ رہتا ہے کہ وہ خود بھی عبرت نگاہ بنے بغیر اُس کا احساس نہیں کرسکتا چہ جائیکہ دوسرے اُس کا احساس کرسکیں۔ اور ریاء کی بدترین قسم "دینی نفاق" ہے۔ اور اُس کی بھی سب سے زیادہ قبیح قسم "اعتقاد کا نفاق" ہے۔ یعنی زبان اور اعمال سے تمام اسلامی احکامات کی بجا آوری کے باوجود "دل میں انکار" قائم رہے۔

اس لئے شریعت کی نگاہ میں یہ سب سے بڑا جرم قرار پایا اور اس کی سزا بھی اسی طرح بہت سخت تجویز کی گئی۔

ان المنافقین فی الدرک الاسفل	بلاشبہ منافقین "جہنم" کے سب سے نچلے (بدترین)
من النار	حصہ میں رکھے جائیں گے۔

بہرحال نفاق ایک بدترین خُلق ہے جو انسان کی دنیوی اور دینی دونوں زندگیوں کی تباہ کاری کا علمبردار بنتا ہے۔

اخلاق کا تعلق | درحقیقت حسنِ اخلاق کا تعلق خدائے تعالیٰ اور مخلوقِ خدا دونوں ہی کے ساتھ وابستہ ہے۔ اور صاحبِ اخلاق کہلانے کا وہی شخص مستحق ہو سکتا ہے جو ان دونوں جانبوں کا پورا پورا لحاظ رکھے اور ان میں سے جس رُخ میں بھی عدم اور فقدان پایا جائیگا وہ حسن اخلاق نہیں کہلایا جاسکتا، بلکہ ہر دو جوانب کی اپنی حقیقی اہمیت کے اعتبار سے مختلف تعبیروں کا مستحق قرار پائے گا۔ خدا اور مخلوق دونوں کے ساتھ حسنِ اخلاق کا مدار صرف دو حرفوں پر ہے جن کو عجیب و غریب حسنِ تعبیر کے ساتھ شیخ الصوفیہ عبدالقادر جیلانی رحمۃ اللہ علیہ نے ادا فرمایا ہے فرماتے ہیں۔

---

[1] الذریعۃ الیٰ مکارم الشریعۃ امام راغب صفحہ ۳۲ و ۳۳

کُنْ مع الحق بلا خلق ، ومع الخلق	حق کیساتھ اس طرح تعلق رکھو کہ مخلوق کا درمیان
بلا نفس	نہ ہو اور خدا کی مخلوق کے ساتھ اس طرح
	وابستگی رکھو کہ نفس کا بیچ نہ ہو

اس قدر مختصر الفاظ میں ایسی بلند حقیقت کا اظہار کیا گیا ہے کہ رہرو راہ طریقت اور صاحب خلق حسن کے لئے اس سے زیادہ بہتر راہنمائی نا ممکن ہے اس لئے کہ "حسن خلق" جبکہ ایسی حقیقت کا نام ہے جو "حقوق و فرائض کی صحیح نگہداشت کرتی اور اُن ہی کے مقتضاء کے مطابق اعمال کی کفیل بنتی ہے تو جب کوئی شخص اُن حقوق و فرائض کی ادائے محروم یا قاصر رہے گا جو اُس پر خدائے تعالیٰ کی ذات سے متعلق ہیں اور اپنے اور خدا کے درمیان مخلوقِ خدا کو لے آئیگا تو بلا شبہ وہ اس معاملہ میں "حسن خلق" سے محروم یا قاصر سمجھا جائے گا۔

اسی طرح اگر وہ مخلوقِ خدا کے معاملات کے درمیان اپنے نفس کو آگے لے آیا اور اُس کو ترجیح دینے لگا تو پھر وہ اس دوسرے معاملہ میں بھی "حسن خلق" سے درماندہ اور عاجز نظر آئے گا۔ اور کسی طرح اس صفتِ عالیہ سے متصف نہ ہو سکے گا۔

پس انسان کا فرض ہے کہ وہ خدائے تعالیٰ کے حقوق کی ادائگذاری میں کبھی مخلوقات کو درمیان نہ لائے اور مخلوقِ خدا کے ادائے حقوق و فرائض کی ذمہ داری میں کبھی اپنے نفس (خواہشات نفس) کو درمیان نہ لائے تاکہ وہ "حسن خلق" کے دونوں پہلوؤں میں کامیاب ثابت ہو اور اخلاقِ کریمہ کا مالک بن سکے۔

مثلِ اعلیٰ

ابن مسکویہ کا نظریہ ابن مسکویہ کے نزدیک بھی دوسرے ائمۂ اخلاق کی طرح سعادت کے آخری اور انتہائی درجہ کا نام "مثلِ اعلیٰ" ہے۔ انسان جب اس درجہ پر پہنچ جاتا ہے تو خود اپنی ذات پر غبطہ اور رشک کرنے لگتا ہے۔ اس لئے کہ وہ عالم قدس کی قربت کی وجہ سے ان تمام امور کا عینی مشاہدہ کرتا ہے جن میں تغیر و تبدل، اور رد و بدل کی گنجائش ہی نہیں ہے اور اس طرح مشاہدہ کرتا ہے کہ پھر اس میں غلطی اور خطا کا امکان باقی نہیں رہتا، اور نہ فساد و خرابی کا اس میں کوئی گذر ہو سکتا ہے اور وہ صاف محسوس کرتا ہے کہ وہ دنیا کے وجود سے عالم آخرت کے وجود کی جانب کمال کے ساتھ ترقی کر رہا ہے اور اس عالم میں پہنچکر کمال کی تمام غایات کو حاصل کرے گا، پس اُس کی حالت اُس رہرو کی سی ہو جاتی ہے جو اپنے وطنِ مالوف کی طرف جانی پہچانی راہ پر چل رہا ہو اور اس یقین کے ساتھ چل رہا ہو کہ وہ جاتے ہی اپنے اہل و عیال میں پہنچکر خوش عیشی اور راحت و مسرت کی زندگی حاصل کرے گا[1]۔

مثلِ اعلیٰ تک پہنچنے والا یہ شخص اگر اس منزلِ سعادت کو طے کر چکا ہے یا طے کرنے کے قریب آ جاتا ہے تو اُس کے نفس میں نشاط، اطمینان اور بے پناہ جذبۂ یقین کی رَو دوڑ جاتی ہے۔

انسان کو یقین اور خود اعتمادی کا یہ درجہ خبر اور حکایت سے پیدا ہونا ناممکن تھا یہ تو جب ہی پیدا ہو سکتا ہے کہ وہ مشاہدہ اور معائنہ کے درجہ تک پہنچ جائے اور سکونِ قلب اُس وقت تک ناممکن ہے جب تک انسان حقیقتِ حال سے آگاہ نہ ہو جائے[2]۔

---

[1] سطور گذشتہ میں ذکر کردہ حقیقت کو فراموش نہ کر دینا چاہیئے کہ مثلِ اعلیٰ دو ہیں، ایک ہر شخص کی اپنی مثلِ اعلیٰ اور دوسری حقیقی مثلِ اعلیٰ یہاں حقیقی مثلِ اعلیٰ کی بحث ہے (بقیہ نوٹ ملاحظہ ہو صفحہ ۵۳۵ پر) [2] تاریخ فلاسفۃ الاسلام صفحہ ۲۱۱

مثلِ اعلیٰ کے درجات لیکن یہ واضح رہے کہ اس مقصدِ عظمیٰ کے حصول میں بھی انسانوں کے مدرجات مختلف ہیں اس اہم اور مشکل مسئلہ کی مثال اس طرح سمجھئے کہ ایک شے کو چند آدمی دیکھ رہے ہیں، لیکن بعض کی نگاہ دور بین ہے اور بعض کی نزدیک بیں اور بعض نزدیک سے دیکھتے ہوئے بھی ضعفِ بصارت کی وجہ سے اس طرح دیکھتے ہیں گویا پردہ کے پیچھے سے دیکھ رہے ہیں تو باوجود عینی مشاہدہ کے ان سب کے مشاہدوں کے درجات مختلف ہوتے ہیں۔

اسی طرح جن اشخاص کو "مثلِ اعلیٰ" کی یہ سعادت حاصل ہے اور وہ انوار و فیوض کی روشنی سے بہرہ مند ہیں اگرچہ قلبی مشاہدہ کے اعتبار سے مساوی ہیں تاہم مشاہدہ کے درجات اور طبقات کے لحاظ سے اُن میں بھی تفاوتِ مراتب پایا جاتا ہے۔ سو اگر ایک کو اُس کے ادنیٰ درجہ تک رسائی ہے تو دوسرے کو متوسط درجہ تک اور تیسرے کو اعلیٰ درجہ کا حصہ مقسوم ہوا ہے۔

البتہ یہ فرق ضرور ہے کہ مادّی مشاہدہ میں کمزور بصارت رکھنے والا جس قدر کسی شے کو دیکھنے اور تحقیق کرنے کے درپے ہوگا اُس کی بینائی میں ضعف اور تکان زیادہ پیدا ہوگا لیکن سعادت سے پیدا شدہ یہ مشاہدہ جتنا زیادہ تحقیق، جستجو، اور باریک بینی کی طرف مائل ہوتا ہے اسی قدر اُس کے انجلاء، روشنی، اور سرعتِ ادراک میں ترقی ہوتی جاتی ہے اور یہ ادراک اس قدر قوی ہو جاتا ہے کہ کل جس چیز کو وہ یہ سمجھتا تھا کہ یہ نہ ادراک میں آسکتی ہے اور نہ سمجھی جا سکتی ہے اُس کا آج ادراک بھی کرنے لگتا ہے اور وہ معقول بھی نظر آنے لگتی ہے[1]۔

(بقیہ نوٹ صفحہ ۵۴۳) نیز صوفیاء اور اہلِ علم کے نزدیک یقین کے تین درجہ ہیں، علم الیقین، عین الیقین، اور حق الیقین یقین کا یہ آخری درجہ ہی ہے جس کی جانب ابن مسکویہ اشارہ کر رہے ہیں اور حضرت ابراہیم کے ارشاد "ولکن لیطمئن قلبی" میں اسی مشاہدۂ یقین کے ذریعہ اطمینان حاصل کرنا مقصود تھا۔

[1] تاریخ فلاسفۃ الاسلام صفحہ ۳۱۱

علامہ قاسم کی عجیب و غریب مثال | حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم رحمۃ اللہ نے ان اختلاف درجات کی ایک نہایت لطیف مثال بیان فرمائی ہے۔ ایک سائل کے جواب میں ارشاد فرمائی ہیں

تم سامنے کی دیوار کا مشاہدہ کر رہے ہو بتاؤ اس کا فاصلہ ہم سے کس قدر ہے جو فاصلہ بھی بیان کروگے تخمینی ہوگا اور عموماً اصل فاصلہ سے قدرے کم و بیش۔ لیکن اگر تم اس فاصلہ کو مساحت کے ذریعہ پیمائش کر لو تو پھر تمہارا جواب تخمینی نہیں بلکہ یقینی ہوگا، نیز یہ بھی دھیان رکھو کہ تخمینی جواب دینے والوں کی بھی دو قسمیں ہیں ایک روشن بینائی کے مالک ہیں اور دوسرے کمزور بینائی کے۔ اور ضروری ہے کہ ان دونوں کے تخمینہ میں اکثر تفاوت رہے اسی طرح روحانیات اور عالم قدس کے مشاہدہ کا حال ہے یقینی مشاہدہ جس میں کسی قسم کا بھی فرق آنا ناممکن، اور امر محال ہے نبی اور رسول کا مشاہدہ ہے۔ اور تخمینی مشاہدہ خدا کے برگزیدہ اور صاف دل اہل اللہ کا مشاہدہ ہے جو اپنے حالات کے اعتبار سے (مثل اعلیٰ کا) جو درجہ رکھتے ہیں عالم قدس کے مشاہدات میں بھی اس کے مناسب درجہ پاتے ہیں [1]۔ یہاں حقیقت کا تو مشاہدہ ضرور ہو جاتا ہے مگر کبھی کبھی مشاہدہ کی غلطی بھی سامنے آجاتی ہے۔

امام راغب کا نظریہ | اور امام راغب اصفہانی فرماتے ہیں۔

تمام نفسانی فضائل دو قسم پر ہیں۔ نظری اور عملی اور ان دونوں قسموں کا حصول دو طرح ہوتا ہے ایک طریقہ انسانی اور بشری ہے یعنی انسان حصول فضائل میں مزاولت، ممارست اور طویل زمانہ تک خوگر ہونے کا محتاج رہتا ہے اور آہستہ آہستہ اور درجہ بدرجہ

---

[1] مؤلف نے اس مضمون کو امیر شاہ خاں صاحب مرحوم کی زبان سے خود سنا تھا۔ یہ بزرگ علامہ محمد قاسمؒ کی علمی صحبتوں میں نمایاں حیثیت رکھتے تھے اور ان کے خادم خاص تھے۔

اس بارہ میں قوت پیدا کرنا جاتا ہے اسلئے افرادِ انسانی ان کیفیات میں ذکاوت،
عبادت، اور اختلافِ طبع کے لحاظ سے مختلف درجات پاتے ہیں۔
دوسرا طریقہ فضل اور عطیۂ الٰہی کا ہے یعنی انسان کسی بشر کی امداد کے بغیر ہی علم و
عمل میں کامل و مکمل پیدا ہوتا ہے۔ جیسا کہ انبیاء علیہم السلام کہ خدائے برتر کا فضل بغیر
کسی خارجی اعانت کے ان کو علوم و معارف کا حامل بنا دیتا ہے اور جہاں تک حکماء
و عقلاء کی رسائی ناممکن ہے وہاں تک اُن کی رسائی ہو جاتی ہے۔
بعض حکماء کا یہ بھی خیال ہے کہ حصولِ معارف کا یہ طریقہ انبیاء علیہم السلام کے علاوہ
بھی بعض انسانوں کو حاصل ہو جاتا ہے "اگرچہ وہ انبیاء علیہم السلام کے درجاتِ عالیہ
تک نہیں پہنچ سکتے" پھر معارف و علومِ اخلاقیہ کا وہ سلسلہ جو خوگر بننے اور بشری اسباب
کے ذریعہ عادی ہونے سے حاصل ہوتا ہے کبھی تو انسانوں میں طبعی طور پر موجود ہوتا
ہے مثلاً ایک بچہ بغیر کسی معلم و استاذ کے شیریں گفتار، سخی اور بہادر نظر آتا ہے اور وہ
آہستہ آہستہ اُس میں ترقی کرتا جاتا ہے۔ یا اُس کے برعکس اوصاف کا حامل ہوتا،
اور درجہ بدرجہ پستی کیجانب بڑھتا جاتا ہے اور کبھی تعلیم و تعلم کے ذریعہ سے پیدا ہوتا ہے۔
پس جو شخص فطرت، عادت، اور تعلیم، تینوں حیثیات سے صاحبِ فضیلت ہے
وہ "کامل الفضیلت" ہے اور مثلِ اعلیٰ تک رسا، اور جو شخص ان تینوں اعتبارات
سے صاحبِ رذیلہ ہے وہ "کامل الرذالت" ہے اور مثلِ اعلیٰ کی ضد کا حامل اور
باقی انسان ان ہر دو جانب کی مقدارِ فضیلت و رذیلہ کے لحاظ سے متوسط اور درمیانی
زندگی کے مالک ہیں[1]۔

---

[1] الذریعۃ الیٰ مکارم الشریعۃ صفحہ ۳۳

اخلاق میں ترقی اور مثلِ اعلیٰ تک رسائی

انسان نفسیاتی افعال میں سے جس قسم کے افعال اختیار کر لیتا ہے اُسی قسم کی اُس میں ترقی اور اضافہ بھی کرتا رہتا ہے خیر ہوں تو خیر میں اضافہ ہوگا اور اگر وہ افعال شر ہوں تو شر میں اضافہ ہوگا۔ اس لئے کہ چھوٹے چھوٹے کام بڑے بڑے کاموں کا باعث بن جاتے ہیں اور بڑے بڑے کام ترقی پا کر زیادہ سے زیادہ قابلِ توصیف یا قابلِ مذمت ہو جایا کرتے ہیں

حضرت علی ابن ابی طالب رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے۔

"انسان کے دل میں "ایمان" شروع میں ایک سپید نقطہ کی طرح ظاہر ہوتا ہے اور جوں جوں ایمان میں ترقی ہوتی ہے سپید نقطہ آہستہ آہستہ پھیلتا جاتا ہے اور جب وہ کامل الایمان ہو جاتا ہے تو تمام قلب نورانی اور روشن بن جاتا ہے اور نفاق ایک سیاہ نقطہ کی شکل میں نمودار ہوتا ہے اور جب جب نفاق میں اضافہ ہوتا ہے تب تب سیاہی بڑھتی جاتی ہے اور جب وہ منافق کامل ہو جاتا ہے تو تمام قلب سیاہ اور تاریک بن جاتا ہے

نیز انسان "فضیلت" میں چار درجات کی بدولت کمال پاتا ہے اور چار درجات کی بدولت "رذیلہ" میں کامل بنتا ہے اور ان درجاتِ فضائل میں سے دو کا تعلق اعتقاد سے ہے اور دو کا عمل سے اعتقادی فضائل میں سے ایک یہ ہے کہ صحیح الاعتقاد ہو اور دوسرے یہ کہ اُس کا اعتقاد ایسے یقینی، صاف، اور روشن دلائل و براہین پر قائم ہو کہ جس میں شک و شبہ، اور اضطراب و تردد کا مطلق گذر نہ ہو سکے اور عملی فضائل میں سے ایک یہ کہ بُری عادات کو اس طرح ترک کر دے کہ اس کی جبلت و طبیعت اُس سے متنفر ہو جائے، اور ان کو قبیح سمجھنے لگے اور دوسرے یہ کہ وہ رذائل سے اس لئے پرہیز کرنے لگے کہ اُس کی منزلِ مقصود "فضائل تک رسائی" ہے یہاں تک کہ وہ نیک خصائل کا فطری طریق پر عادی ہو جائے اور اُن کے اثرات اور ان کی لذات اپنے اندر محسوس

کرنے لگے جیساکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشادِ مُبارک ہے۔

قرۃُ عینی فی الصلوٰۃ   میری آنکھوں کی ٹھنڈک نماز میں ہے۔

اسی طرح بداخلاقی کے انتہائی درجات میں سے دو درجے اعتقاد سے متعلق ہیں ایک یہ کہ علوم حقیقیہ کا کوئی اعتقاد ہی قلب میں موجود نہ ہو اور وہ بالکل غافل اور مہمل ہو اور دوسرے یہ کہ اعتقادات فاسدہ میں ملوث ہو اسی طرح دو درجے عمل سے متعلق ہیں ایک یہ کہ نیک اعمال کا کسی حال میں حامل نہ ہو اور دوسرے یہ کہ بُری خصائل کا مستقل عادی ہو۔

اور فضائل کے سب سے بلند درجہ (مثل اعلیٰ) پر جو شخص قائم ہے اُس کے لئے حق تعالےٰ کا ارشاد ہے۔

اَفَمَنْ شرح اللہ صدرہٗ للاسلام   بھلا جس کا سینہ اللہ نے دین اسلام کے واسطے

فھو علیٰ نور من ربہ (زمر)   کھول دیا ہو تو وہ اپنے پروردگار کے نور پر قائم ہو

اور اسی طرح رذائل کے سب سے پست درجہ کا جو شخص حامل ہے اُس کے لئے یوں ارشاد ہے۔

اولٰئک الذی لعنھم اللہ فاصمھم   یہی وہ لوگ ہیں جو خدا کی پھٹکار میں ہیں

واعمیٰ ابصارھم (محمدؐ)   پس اُنکو (اپنی نیک استعداد کو تباہ و برباد کر ڈالنے کی وجہ سے) اُس نے کانوں کا بہرہ اور آنکھوں کا اندھا بنا دیا ہے

یعنی پیہم سرکشی، بغاوت، اور ناہنجاریوں نے اُن کو اس درجہ برباد کر دیا کہ اُن کے سبب سے وہ خدا کی لعنت اور اُسکے اثرات یعنی گوشِ حق نیوش سے بہرہ ہو جانے اور چشم بینا سے اندھا بن جانے میں مبتلا ہو گیا ہے۔

فضائل و رذائل کے ان درجات کی ترقی و تنزل کے استعمال میں علماء اخلاق تعبیری فرق بھی کرتے ہیں

مثلاً سخاوت کا ابتدائی درجہ کسی کو حاصل ہے تو اُس کو فرزندِ سخاوت کہیں گے اور اسی طرح بُخل میں فرزندِ بُخل سے پُکارینگے۔

اور اگر درمیانی درجات تک پہنچا ہے تو صاحبِ سخاوت اور صاحبِ بُخل کہلائے گا یا اخ الفضل اور اخ البخل پکارا جائیگا اور اگر درجاتِ کمال تک پہنچ گیا ہے تو پھر رب اور سید کہا جائے گا مثلاً ربّ الفضل، رب السخاء، سیّد النعمت یا ربّ البخل، ربّ الحسد، یا سیّد الفتن۔

اہلِ حق کو ان ہی اصطلاحی تعبیرات کی بنا پر "ربّانی" کہا جاتا ہے[1]۔

مثلِ اعلیٰ صوفیاء کی نظر میں | صاحبِ منازل فرماتے ہیں کہ "علمِ اخلاق" اور "علمِ تصوف" ایک ہی حقیقت کے دو نام ہیں، اور وہ حقیقت صرف ان دو باتوں میں منحصر ہے۔

(۱) ہر ایک کے ساتھ بھلائی کرنا۔ (۲) کسی کو دُکھ نہ پہنچانا۔

اس اعتبار سے "خُلق" کے تین درجات ہیں۔

(۱) یہ کہ "انسان" کو مخلوقِ خدا کے صحیح مقام کی معرفت حاصل ہو جائے اور اُس پر یہ حقیقت آشکارا ہو جائے کہ تمام مخلوق نوامیسِ فطرت میں جکڑی ہوئی، اور مختلف قوتوں میں بندھی ہوئی ایک بالادست یدِ قدرت (حضرت الٰہیہ) کے احکام کے زیرِ فرمان قائم ثابت ہے اور جب اُس کو یہ یقین حاصل ہو جاتا ہے تب اس کیفیت کی بدولت تین انواعِ خیر عالمِ وجود میں آتی ہیں۔

(أ) تمام مخلوق اُس "انسان" سے امن و سلامتی میں رہیگی حتّٰی کہ کتا جیسا جانور بھی۔

(ب) مخلوقِ خدا کو اس سے محبت و عشق پیدا ہو جائیگا اور یہ ان سے محبت کرنے لگیگا۔

(ج) وہ خدمتِ خلق کے ذریعہ مخلوقِ خدا کی فلاح و نجات تک کا باعث بن سکے گا۔

(۲) یہ کہ خدائے تعالیٰ کے ساتھ انسان کا معاملہ صحیح ہو یعنی انسان اپنے ہر عمل کے متعلق

---

[1] الذریعہ صفحہ ۴۳ و ۴۴

یہ یقین کرے کہ جبکہ میں فانی ہوں تو میرے تمام بہتر سے بہتر اعمال بھی نقص سے خالی نہیں ہیں۔

اور اس لئے میرا فرض ہے کہ میں حقوق و فرائض میں کوتاہی کیلئے ہر وقت درگاہ الٰہی میں عذر خواہ، اور اُس درگاہ سے جو کچھ حاصل ہوا اس پر شکر گذار رہوں، اور اس طرح اُس کا حقیقی وفادار ثابت ہوں۔

(۳) یہ کہ اپنی تمام زندگی کو بداخلاقیوں کی کدورت و نجاست سے پاک کرکے "اخلاقِ حسنہ" کا خوگر بنے، اور اپنے نفس کو اُن کا عادی بنالے؛ حتیٰ کہ اُس کے اعمال کی منتہائے نظر صرف "رضائے الٰہی" اور "ادائے فرض" رہ جائے اور مخلوق کی رضا و نارضا سے بالاتر ہو کر "حضرتِ حق" میں جمعیت خاطر کے ساتھ محو ہو جائے اور وحدتِ الٰہی میں غرق ہو کر تمام کائنات سے بے پرواہ بن جائے اصطلاح صوفیہ میں اس مقام کا نام "حضرت جمع" ہے اور یہ عطیۂ الٰہی ہے جو اُس کو موہبت و فضل ہی سے حاصل ہوتا ہے اور ایسے شخص پر فضل و کرم الٰہی کی ہر وقت بارش ہوتی رہتی ہے اور یہی سب سے بلند مقام (منزلِ اعلیٰ) ہے[1]۔

رُوح و نفس

"سعادت" کی بحث میں روح اور نفس کا بار بار تذکرہ آیا ہے اور حقیقت بھی یہ ہے کہ ان دونوں کا تعلق اخلاق کے ساتھ بہت زیادہ ہے۔ اس لئے مناسب ہے کہ علماءِ اخلاق اور علماءِ تصوف نے ان کے متعلق جو کچھ تحریر فرمایا ہے مختصر طور پر اُس کا ذکر کر دیا جائے۔

حقیقتِ رُوح | یہود کی تلقین سے مشرکین مکہ نے جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے "روح"

---

[1] مختصر از مدارج ج ۲ صفحہ ۱۰۱ تا ۱۰۳ (شیخ الاسلام عبداللہ بن محمد بن علی ابو اسمٰعیل الانصاری الہروی الحنبلی المتوفی ۴۸۱ھ)

کی حقیقت کے متعلق سوال کیا تو اللہ تعالیٰ کی جانب سے یہ جواب دیا گیا۔

یسئلونک عن الروح قل الروح	(اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم) وہ آپ سے
من امر ربی وما اوتیتم من العلم	روح کے متعلق سوال کرتے ہیں۔ آپ
الا قلیلا ۝ (اسراء)	کہہ دیجئے کہ وہ میرے پروردگار کے امر
	میں سے ہے۔ اور تمہیں (اسرار کائنات
	کا) علم جو کچھ دیا گیا ہے وہ بہت تھوڑا
	ہے (اس سے زیادہ تم نہیں پا سکتے)

مشرکین مکہ کو جس انداز میں قرآن عزیز نے جواب دیا اس کے پیش نظر بعض علماء اسلام کو یہ خیال پیدا ہو گیا کہ روح کی حقیقت سے کوئی ہستی آگاہ نہیں ہو سکتی۔ اور قرآن عزیز میں جس قدر مذکور ہے حق تعالیٰ نے اس سے زیادہ کسی کو اس کا علم نہیں بخشا۔

مگر علماء محققین کے نزدیک یہ خیال صحیح نہیں ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا یہ جواب مخاطب کی صلاحیت واستعداد اور فہم کے مناسب حکیمانہ اصول پر مبنی ہے ان کو اس حقیقت سے روشناس کرانا ہے کہ اس معاملہ کے متعلق تمہارے علم کے لئے یہ کافی ہے کہ اللہ کا حکم کارفرما ہے اس سے زیادہ تم نہیں جان سکتے اور نہ تم کو جاننے کی کوشش کرنی چاہئے اس لئے کہ تمہارے فہم و علم کا منتہائے نظر محسوسات ہیں جو تمہارے حواس ظاہری و باطنی کے ذریعہ ادراک کئے جاتے ہیں۔ اس سے آگے تمہارے علم و ادراک کی منزل ہی نہیں ہے، جب تم کائنات کے تمام محسوسات کا ادراک کرنے سے بھی قاصر و عاجز ہو تو کسی شے کی اصل حقیقت کا ادراک تم کیا کر سکو گے۔ اور اس میں بھی اس حقیقت کا ادراک جو محسوسات کے عالم سے پرے کی چیز ہے۔

لیکن اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ جو صفائے قلب اور اخلاق عالیہ سے مزین ہیں

اوران وسائل کے ذریعہ قربت الٰہی سے بہرہ ور رہتے ہیں وہ بھی اس کی حقیقت سے آشنا نہیں ہو سکتے نہیں بلکہ موہبت الٰہی ان کو بھی اصل حقیقت کا علم عطا کرتی ہے۔ چنانچہ شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے "ویسئلونک عن الروح" (الآیہ) تو معلوم رہے کہ یہ یہود اور دوسرے سوال کرنے والوں (مشرکین) کے جواب میں (بہ مقتضائے مصلحت) فرمایا گیا ہے اس سے یہ ہرگز ثابت نہیں ہوتا کہ اُمتِ مرحومہ کا کوئی فرد بھی روح کی حقیقت سے آگاہ نہیں ہو سکتا جیسا کہ عام طور پر لوگوں کے دلوں میں یہ خیال پیدا ہو گیا ہے۔ حقیقت میں یہ قاعدہ ہی غلط ہے کہ "شریعت" نے جس معاملہ میں خاموشی اختیار کی ہو اُس کا علم اور اُس کی معرفت ناممکن ہے۔ اس لئے کہ بسا اوقات شریعت کسی شئے کی حقیقت بیان کرنے سے بدیں وجہ خاموش رہتی ہے کہ اُسکی معرفت اس قدر دقیق اور مشکل ہوتی ہے کہ خاص خاص افرادِ اُمت کے علاوہ عوام اور جمہور اُس کے سمجھنے سے قاصر ہیں۔[1]

شاہ ولی اللہ سے قبل حافظ ابن قیمؒ امام غزالیؒ اور عارف رومیؒ جیسے محقق علماء و صوفیاء نے بھی اسی نظریہ کو صحیح تسلیم کیا ہے اور "روح کی حقیقت" پر سیر حاصل بحث فرمائی ہے۔ اور محدث ابن قیمؒ نے تو "کتاب الروح" کے نام سے ایک مستقل کتاب اسی موضوع پر لکھی ہے۔

غرض "حقیقتِ روح کا مسئلہ" فلاسفہ اور حکماء اسلام کے درمیان معرکۃ الآراء رہا ہے اور اس جولانگاہ میں متکلمین، صوفیاء، اور فلاسفہ کی جماعتوں نے کافی تگ و دو کی ہے۔

فلاسفہ کی رائے | روح کے متعلق فلاسفہ اور اطبّاء نے جو کچھ کہا ہے اُس کا خلاصہ یہ ہے۔

[1] حجۃ اللہ البالغہ جلد ۱ صفحہ ۱۸

جاندار جسم میں غذا کے استعمال سے مختلف درجاتِ ہضم کے بعد "قلب" میں نہایت
لطیف بخارات جمع ہوجاتے ہیں۔ دراصل یہی مبدء حیات بن کر جسم کی زندگی کا سبب
ہوتے ہیں اور اسی کا نام "روح" (روحِ حیوانی) ہے اس سے الگ کوئی اور شے نہیں
ہے جو اس نام سے موسوم ہوسکے۔ پس "روحِ حیات" کا یہ سلسلہ جب بند ہوجاتا
ہے تو "موت" طاری ہوجاتی ہے اور یوں کہتے ہیں کہ فلاں مرگیا اور اُسمیں روح باقی نہیں رہی
اور ارسطو نے اپنی کتاب "اثولوجیا" میں یہ تصریح کی ہے۔

فان اصحاب فیثاغورس صنعوا النفس فقالوا انها ائتلاف یجرام کا ئتلاف الکائن فی اوتار العود

فیثاغورس کے پیرو نفس و روح کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ وہ عناصر کی ترکیب سے پیدا شدہ کیفیت کا نام ہے جس طرح "عود" (جو ایک باجہ کا نام ہے) کے تاروں کی باہمی مخصوص ترکیب کا نام "عود" ہے

مگر واضح رہے کہ فلسفی اطباء کی رائے سے جدا فلاسفۂ قدیم اور موجودہ علماء روحانیین
روحِ حیوانی کے علاوہ نفس یا روح کے نام سے ایک اور حقیقت کے بھی قائل ہیں اور وہ اس کو
مادہ سے مجرد شے تسلیم کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جسمِ انسانی میں مادی اور حسی اجزاء کے علاوہ ایک
اور حقیقت (قوت) مستور ہے جو مادی کثافتوں کی وجہ سے ماند رہتی ہے لیکن ریاضت یا کسی
دوسرے طریقہ سے یا خواب کی حالت میں جبکہ حواس معطل ہوجایا کرتے ہیں اُس حقیقت کا ادراک
بیدار ہوجاتا اور وہ عالمِ بالا کے حقائق تک سے آگاہ ہوتی اور دوسروں پر ان کا انکشاف کرتی ہے
ان آراء کے بعد اب علماء اسلام جن میں متکلمین، صوفیاء اور علماءِ اخلاق سب شامل
ہیں کی بھی رائے سن لیجئے۔

علماءِ اسلام کا نظریہ | علماءِ اسلام حقیقتِ روح کے متعلق جو رائے رکھتے ہیں اُسکا خلاصہ یہ ہے

دراصل روح ایک "لطیف جوہر" کا نام ہے جو جاندار کے بدن میں اس طرح سرایت کئے ہوئے ہے کہ تمام بدن اُس کے لئے قالب کی مثال ہے اور وہ اُس سے ایک آلہ کی طرح تمام کام لیتا ہے اور یہ تمام اعمال "روح کے خواص" کہلاتے ہیں یا یوں کہئے کہ وہ ایک "لطیف جسم" ہے اور تمام بدن اُس کے لئے بمنزلہ "لباس" کے ہے اور بعض علماء نے روح اور بدن کی مثال یہ دی ہے کہ روح ایک سوار ہے اور بدن اُس کی سواری۔ غرض ان علماء کے نزدیک روح ایک مستقل لطیف جسم ہے جس کا ظاہری مظہر "بدن" ہے۔

اور اس دعوے کی دلیل وہ اس طرح دیتے ہیں۔

ہم ایک انسانی جان کو دیکھتے ہیں کہ وہ کبھی ایک بچّہ ہے پھر جوان ہے پھر بوڑھا ہے اور اُس کے ان تمام تغیّرات کی حالت میں وہی انسان ہے جو ابتداءِ وجود میں تھا۔

پس اگر روح فقط اُس مبدءِ حیات کا نام ہوتا جو قلب میں لطیف بخارات کے جمع ہونے سے عالم وجود میں آتا ہے یا اُس مزاج کا نام جو عناصر کی ترکیب سے بنتا ہے تو افعال و اوصاف کے ان تغیّرات کے ساتھ ہر لمحہ ایک انسان، نیا انسان کہلانے کا مستحق ہوتا، کیونکہ جب انسان، غذا کے نعم البدل کے علاوہ کسی دوسری شے کا نام نہیں ہے تو ان ہر آن بدلنے والے حالات کیفیات اور اوصاف کی بناء پر ہر لمحہ حقیقت انسانی کیوں نہ بدل جائے اور جبکہ ایسا نہیں ہے اور افعال و اوصاف کے ان تمام تغیّرات کے باوجود وہ ہر حالت میں وہی ایک انسان ہے تو بلاشبہ یہ تسلیم کرنا پڑیگا کہ انسان دراصل ان تغیّراتِ فانیہ کا نام نہیں ہے بلکہ وہ ایک مستقل جسم لطیف ہے جو لڑکپن، جوانی، بڑھاپا، چھوٹائی بڑائی، ہر حالت میں غیر متبدل طور پر موجود ہے

اور بدن کے تغیرات کے اثرات قبول کرنے کی استعدادِ تام رکھتا ہے اسی جوہر یا جسم لطیف کا نام روح ہے جو بدن پر موت طاری ہونے کے باوجود کبھی نہیں مرتی اور اپنے افعال و خواص کے اعتبار سے یا عالمِ قدس سے تعلق رکھتی ہے اور یا عالمِ خبیث سے۔

ہم اس سے غافل نہیں ہیں کہ غذا کے نعم البدل حاصل ہونے سے ایک جاندار میں جو تغیرات پیدا ہوتے ہیں موجودہ نشو و نما کی زبان میں ہر لمحہ اور ہر لحظہ وہ دوسری شے بنتی رہتی ہے لیکن ہمارا روئے سخن اس جانب نہیں ہے اور نہ ہم اس وقت اس قسم کے تغیر سے بحث کر رہے ہیں ہمارا مطلب تو یہ ہے کہ جہاں تک بخاراتِ لطیفہ یا ترکیبِ عناصر سے پیدا شدہ مبدءِ حیات کا تعلق ہے وہ اس معنی میں تو صحیح ہے کہ انسان کی گھٹنے والی قوت کے لئے نعم البدل ہے اور مبدءِ حیات۔ لیکن وہ روح جس کا تعلق علم، ادراک اور شعور سے ہے یا یوں کہئے کہ جس کی بدولت یہ سب معرضِ وجود میں آتے ہیں اور انسان یا جاندار ان امور کے لحاظ سے ہر تغیر کے وقت ایک ہی شے کہلاتا ہے وہ کیا ہے؟ یقیناً اس کا جواب "بخاراتِ لطیفہ" یا "مزاجِ ترکیبی" نہیں ہو سکتا بلکہ اس کا قولِ فیصل جواب وہی "روح" ہے جو جاندار کے بدن میں جسمِ لطیف کی شکل میں ساری ہے جو مزاجِ ترکیبی یا لطیف بخارات سے پیدا شدہ جوہر کی طرح متغیر و متبدل نہیں ہوتی اور کیفیات میں ہر قسم کی تبدیلیوں کے باوجود اپنی حالت پر قائم و ثابت رہتی ہے[1]۔ حکمائے یونان میں سے افلاطون کی رائے بھی یہی ہے۔ اور عارف رومی اسی حقیقت کو اس طرح ظاہر فرماتے ہیں۔

جاں چہ باشد با خبر از خیر و شر　　　　شاد از احسان و گریاں از ضرر

جان اور روح اُسی کا نام ہے جو خیر و شر سے باخبر ہے اور جو فائدہ سے خوش اور نقصان سے رنجیدہ ہوتی ہے

[1] مختصر اتحاف السادہ شرح احیاء العلوم للزبیدی جلد، صفحہ ۳۰۴ و ۳۰۵

روح را تا ثیر آگاہی بود ہر کرا ایں بیش للّٰہی بود

روح کی تاثیر ادراک ہے اس لئے جس میں یہ سب سے زیادہ بلند ہو وہ باخدا آدمی ہے

مسئلۂ روح پر اختصار و اجمال کے باوجود علامہ ابوالبقاءؒ کی وہ لطیف و دلچسپ بحث ضرور لائق مطالعہ ہے جس کو اس بحث کے محاکمہ سے بھی تعبیر کیا جا سکتا ہے۔

محاکمہ ابوالبقاءؒ نے "کلیات" میں بیان کیا ہے کہ فلاسفہ، اور حکماءِ اسلام و متصوفین کے اس اختلاف کی تفصیل یہ ہے کہ جب ہم "روح" کہہ کر ایک حقیقت کا کھوج لگاتے ہیں تو نتیجہ میں اس کی تین قسمیں ظاہر ہوتی ہیں روح حیوانی، روحِ طبعی اور روحِ انسانی۔ اطبّاء نے جس روح کی یہ تعریف کی ہے کہ وہ اُن لطیف بخارات کا نام ہے جو اخلاط کی بخاریت اور لطافت سے عالمِ وجود میں آتے، اور انسان کی حیات کا موجب بنتے ہیں یہ "روحِ حیوانی" ہے اور فلیثا غورس اور اُس کے پیرو جس کو روح کہہ رہے ہیں وہ روحِ طبعی ہے، اور حکماءِ اسلام اور صوفیاءِ کرام جس کو روح کہتے ہیں وہ "روحِ انسانی" ہی اور افعال و اوصاف کی وہی ذمہ دار ہے، اور معاد کا عذاب و ثواب بھی اسی سے متعلق ہے، اور قرآنِ عزیز میں بھی اسی کو خطاب کیا گیا ہے اور وہی دراصل "انسان" ہے اور اسی کو روحِ انسانی کہا جاتا ہے[1]

نفس کی حقیقت مشہور صوفی محی الدین ابن عربیؒ فرماتے ہیں کہ علماء کے درمیان یہ بحث بھی معرکۃ الآراء رہی ہے کہ روح اور نفس ایک شے کے دو نام ہیں یا دو جدا جدا چیزیں ہیں۔

حق اور صحیح مذہب یہ ہے کہ روح اور نفس دونوں ایک ہی شے کے دو نام ہیں اور ایک ہی حقیقت کی دو تعبیریں ہیں لیکن بعض علماء کا گمان یہ ہے کہ یہ علیحدہ علیحدہ حقائق ہیں پھر ان میں سے بعض کا خیال ہے کہ نفس، بدنِ انسانی میں ایک جسمِ لطیف ہے جو سرتا سر ظلمت ہے

[1] کلیات صفحہ ۲۴۳ و ۲۴۴ - یہ بحث اگرچہ طویل الذیل ہے لیکن اس جگہ طوالت کی گنجائش نہ سمجھ کر حذف کی جاتی ہے

اور اجزائے بدن میں اس طرح پھیلا ہوا ہے جس طرح بادام میں روغن یا دودھ میں مسکہ،

اور بعض روح کے معنی دوسرے بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ روح، روحانی نور ہے جو نفس کے لئے بمنزلہ آلہ کے ہے اور نفس اُس حقیقت کا نام ہے جو روح کی بحث میں بیان ہو چکا

حافظ ابن قیم نے اس اختلاف کو اس طرح بیان فرمایا ہے۔

نفس اور روح کے متعلق علماء کی دو رائے ہیں ایک یہ کہ دونوں ایک ہی حقیقت کے دو نام ہیں، دوسری یہ کہ یہ دو جُدا جُدا حقیقتیں ہیں۔

ابن زبید نے اکثر علماء محققین سے یہ نقل کیا ہے کہ وہ نفس اور روح کو ایک ہی حقیقت تسلیم کرتے ہیں، اور دعویٰ کرتے ہیں کہ احادیث صحیحہ میں دونوں کا اطلاق ایک دوسرے پر ہوا ہے

چنانچہ بزار نے اپنی مسند میں بسند صحیح روایت کیا ہے۔

عن أبي هريرة ان المؤمن تنزل	حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ مسلمان
به الموت ويعاين ما يعاين يود لو	کو جب موت آتی ہے اور وہ سب کچھ دیکھتا
خرجت نفسه والله تعالى يحب	ہے جو اُس کے لئے ہے تو وہ تمنا کرتا ہے کہ
لقاءه وان المؤمن لتصعد روحه	اُس کی روح جلد نکل جائے اور اللہ تعالیٰ
الى السماء فتاتيه ارواح المؤمنين	اُس کی ملاقات کو دوست رکھتا ہے، اور
فيستخبرونه عن معارفيه	مومن کی روح آسمان پر چڑھ جاتی ہے تو اس
من اهل الدنيا۔ (مسند بزاز)	کے پاس مسلمانوں کی روحیں آتی ہیں اور
	اُس سے اپنے دنیا کے شناساؤں کے متعلق
	حالات دریافت کرتی ہیں۔

اس حدیث میں نفس اور روح کی دو تعبیریں ایک ہی حقیقت کے لئے کی گئی ہیں اور

دلیل بہت واضح ہے۔

اور ابن حبیبؒ کا گمان ہے کہ یہ دو جُدا حقیقتیں ہیں۔ روح تو اس جوہر کا نام ہے جو انسان میں ساری وطاری ہے اور نفس اُس کا نام ہے جس کے سبب سے بدنِ انسانی میں ہاتھ، پیر، آنکھیں، ناک، کان، اور تمام اعضاء، عالم وجود میں آتے ہیں۔ اور لذت والم، اور مسرت ورنج، سب امور اسی کو پیش آتے ہیں وہی نیند میں پکڑ لیا جاتا ہے، وہی جسم سے نکل کر سیر کرتا ہے وہی خواب دیکھتا، اور جسم بغیر اُس کے روح کی طاقت سے زندہ رہتا ہے اور انسان اُس وقت تک کوئی لذت والم اور رنج ومسرت محسوس نہیں کرتا جب تک نفس لوٹ کر پھر بدنِ انسانی میں نہیں آجاتا اور یہ آیت اُن کا مستدل ہے۔

اللہ یتوفی الانفس حین موتہا — اللہ ہی نفس کو پورا لے لیتا ہے اُسکی موت کے

والتی لم تمت فی منامہا — وقت اور جو ابھی مرا نہیں اُسکو نیند کے وقت

اور شیخ الطریقت والشریعت علامہ ابو القاسمؒ اپنے رسالہ "قشیریہ" میں فرماتے ہیں کہ صوفیاء کی اصطلاح میں نفس کے وہ معنی نہیں ہیں جو اہل لغت کے نزدیک وجودِ شے اور قالبِ شے کے سمجھے جاتے ہیں بلکہ وہ نفس اُس کو کہتے ہیں جو انسان کے اوصاف واعمال کا معلول بنتا، اور اُنکی وجہ سے وہ محمود یا مذموم کہلاتا ہے۔ اور "روح" بعض کے نزدیک تو حیات کا نام ہے اور بعض کے نزدیک جوہر ذات، یا جرم لطیف کا نام جو انسان کے بدن میں اللہ تعالیٰ کی جانب سے ودیعت وامانت کی طرح محفوظ ہے۔ اور وہ نیند کی حالت میں اثناء بدن سے منزہ ہو کر جدا ہو جاتی اور پھر واپس آجاتی ہے۔

اس تمام قیل وقال کے باوجود یہ مسلم ہے کہ "انسان" جسم اور روح کے مجموعہ کا نام ہے اور عذاب وثواب کا تعلق بھی ان ہی دونوں کے ساتھ ہے۔

علماءِ تحقیق کے درمیان روح کے متعلق ایک اور لطیف بات زیر بحث آئی ہے وہ یہ کہ

ارواح، اجسام سے قبل مخلوق ہوئی ہیں یا بعد میں یا ساتھ ساتھ

ابن حزم کی رائے یہ ہے کہ ارواح پہلے مخلوق ہو چکی ہیں اور وہ عالم برزخ میں بغیر عناصر کے موجود ہیں اور مشیت الٰہی نے جس جسم کے لئے روح بنائی ہے وقت پر وہ اس میں داخل ہو جاتی ہے اور اس کی موت کے بعد اپنے اصل مقام برزخ میں واپس آجاتی ہے۔

مگر حافظ ابن قیم اس رائے کے سخت مخالف ہیں اور مدعی ہیں کہ اس قول کے لئے کتاب و سنت سے کوئی دلیل نہیں ملتی۔ اور اس روایت سے استدلال کہ

خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفی عام — اللہ تعالیٰ نے ارواح کو اجسام سے دو ہزار سال پہلے پیدا کیا۔

ہرگز صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اس روایت کی سند مجروح اور غیر صحیح ہے۔

وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ شرع اور عقل دونوں کے اعتبار سے صحیح قول یہ ہے کہ روح اور بدن ایک ہی ساتھ مخلوق ہوتے ہیں اور فرشتہ جسم میں اس وقت روح پھونک دیتا ہے (یعنی پھونک کے ذریعہ جسم میں داخل کر دیتا ہے) جب نطفہ پر چار ماہ گذر کر پانچواں مہینہ شروع ہو جاتا ہے۔[۱]

---

[۱] روح سے متعلق یہ تمام بحث ابن قیم کی کتاب الروح، عارف رومی کی مثنوی، ابن حزم کی الملل والنحل، شاہ ولی اللہ کی حجۃ اللہ البالغہ اور الوالقاسم کے رسالہ قشیریہ اور السعادۃ لابن مسکویہ کے مقدمہ کے مختلف ابواب سے ماخوذ ہے چونکہ یہ بحثیں دراصل علم کلام کا موضوع ہیں اس لئے ہم ان کے تمام اطراف وجوانب پر سیر حاصل بحث نہیں کر سکتے تھے۔ روح سے متعلق پہلی دو بحثوں کا علم الاخلاق پر کافی اثر پڑتا ہے البتہ تیسری بحث اس سے غیر متعلق ہے مگر لطیف اور اپنی جگہ پر ضروری بحث ہے اس لئے اس کو بھی درج کر دیا گیا۔ آیت قرآنی میں روح کو امر کیوں کہا گیا، امر و خلق میں کیا فرق ہے، ارواح کے مدارج ہیں یا نہیں، یہ اور اس قسم کی تمام عمدہ مباحث کے لئے مسطورہ بالا کتب کی مراجعت ضروری ہے۔

ابن مسکویہ نفس کے تین درجہ بیان کرتے ہیں۔ نفس بہیمیہ، یہ ادنیٰ درجہ ہے، نفس سبعیہ یہ متوسط درجہ ہے اور نفس ناطقہ۔ یہ اعلیٰ اور اشرف درجہ ہے

ابن قیمؒ، غزالیؒ، اور عارف رومیؒ نفس کے ان درجات کی تقسیم امّارہ، لوّامہ، مطمئنہ کے ساتھ کرتے ہیں یعنی نفس کا میلان اگر طبیعت بدنیہ کی جانب ہو، اور وہ لذاتِ دنیوی اور شہواتِ حسّی کیجانب ترغیب دیتا ہو، اور قلب کو صفاتِ ذمیمہ اور جہاتِ سفلیہ کی جانب کھینچتا ہو تو اُسکی اس کیفیت کا نام نفسِ امّارہ ہے اور یہ تمام اخلاقِ ردیہ، افعالِ شنیعہ کا منبع اور شر و فساد کا مخزن ہے۔ اور اسی کے لئے اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔

ان النفس لامّارۃٌ بالسوء (یوسف) بلاشبہ نفس بُرائیوں کی طرف اُبھارتا ہے

اور اگر نفس غفلت کے پردوں کو چاک کر کے روشنی حاصل کر لے اور بیدار ہو کر اپنی اصلاحِ حال کے لئے ربوبیت الٰہی اور اپنی جبلّت کے درمیان کشمکش میں ہو یعنی جب کبھی اپنی تاریک جبلّت کی بنا پر کوئی بُرائی کر بیٹھے تو فوراً ہدایتِ الٰہی اور تربیت ربوبیہ کے نور کی بدولت اپنے نفس کو اس حرکت پر ملامت کرے، اس سے تائب ہو اور خالقِ کائنات، غفور الرحیم کی جانب رجوع ہو جائے تو اس کیفیت کا نام نفس لوّامہ ہے۔ اسی کے بارے میں ارشادِ الٰہی ہے۔

لا اقسم بالنفس اللوامہ (القیمۃ) میں نفس لوامہ کی قسم کھا کر کہتا ہوں۔

اور اگر نورِ الٰہی سے اُس کا قلب منور، اور نورِ قلب سے نفس اس قدر روشن اور کامل ہو جائے کہ صفاتِ ذمیمہ سے پاک ہو کر، اخلاقِ حمیدہ اُس کی طبیعت و جبلّت بن جائیں اور تمام کثافتوں سے دور ہو کر قلب کی جانب اس طرح متوجہ ہو جائے کہ عالمِ قدس کی جانب درجہ بدرجہ ترقی کرتا جائے بطاعاتِ الٰہی میں غرق اور رفیع الدرجات کے حضور میں ساکن و مطمئن درجہ تک پہنچ جائے تو اس کا نام نفسِ مطمئنہ ہے۔ اسی کے لئے ارشادِ باری ہے۔

یا ایتھا النفس المطمئنۃ ارجعی الی — اے نفس مطمئن تو اپنے پروردگار کی طرف

ربک راضیۃ مرضیۃ فادخلی — راضی خوشی اور خدا کا پسندیدہ بنکر لوٹ

فی عبادی وادخلی جنتی۔ (الفجر) — اور میرے بندوں کی فہرست میں داخل

اور میری جنت میں آرام سے رہ۔

اخلاق اسلامی کے عملی مظاہر

یہ باب بہت وسیع ہے اور اپنی وسعت کے اعتبار سے مستقل تصنیف کا محتاج۔ نیز اس سلسلہ کی بعض جزئیات گذشتہ صفحات میں بھی زیر بحث آ چکی ہیں۔ تاہم اس مقام پر بھی چسبہ چسبہ عملی اخلاق کے بعض ایسے حصّوں کا بیان کر دینا مناسب ہے، جس سے اندازہ ہو سکے کہ اس گوشہ میں بھی اسلام کی تعلیم کس قدر پہنچ گیا ہے اور اس اخلاق کی پہنائیاں کس حد تک وسیع اور مفید ہیں

صدق

فضیلت صدق | امام غزالی رحمۃ اللہ ارشاد فرماتے ہیں۔

عملی فضائل میں اس فضیلت کو ایک طرح کی بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ اس لئے کہ کائنات کی دینی و دنیوی فلاح و بہبود کے تمام امور کا انحصار اسی فضیلت پر ہے۔

قرآن عزیز میں ہے۔

رجال صدقوا ما عاھدوا اللہ علیہ (احزاب) — بعض وہ الشان ہیں جنہوں نے اس عہد کو جو انھوں نے اللہ تعالیٰ سے کیا تھا سچ کر دکھایا

؎ قرآن عزیز کی یہ آیت حافظ کا مستدل ہے۔

اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے۔

ان الصدق یهدی الی البر — بلاشبہ سچائی بھلائی کی جانب راہنمائی کرتی ہے
والبر یهدی الی الجنة — اور بھلائی جنت کی راہ دکھاتی ہے۔
وان الرجل لیصدق حتی یکتب — اور یہ ایک حقیقت ہے کہ انسان سچ بولتا رہتا
عند الله صدیقا وان الکذب — ہے یہاں تک کہ اللہ کے یہاں وہ صدیق لکھا
یهدی الی الفجور وان الفجور — جاتا ہے، اور بلاشبہ جھوٹ بدکاری کا رستہ بتاتا
یهدی الی النار وان الرجل — ہے اور بدکاری جہنم کی راہ دکھاتی ہے اور یہ
لیکذب حتی یکتب عند الله کذابا — حقیقت ہے کہ انسان جھوٹ بولتا رہتا ہے
یہاں تک کہ اللہ کے یہاں اسے کذاب لکھ دیا جاتا ہے۔[1]

امام غزالی فرماتے ہیں کہ "صدق" کی عظمت کے لئے یہ بہت کافی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انبیاء علیہم السلام کی ثناء و مدح میں سب سے پہلے اسی فضیلت کا تذکرہ فرمایا ہے۔

واذکر فی الکتاب ابراھیم انه کان — قرآن عزیز میں حضرت ابراہیم کا قصہ یاد کرو
صدیقا نبیا (مریم) — وہ نہایت سچے تھے اور نبی تھے۔
واذکر فی الکتاب اسمعیل انه کان — اور قرآن عزیز میں حضرت اسمٰعیل کا واقعہ یاد کرو
صادق الوعد وکان رسولا نبیا — جو وعدے کے نہایت سچے اور خدا کے پیغمبر و نبی تھے
واذکر فی الکتاب ادریس انه — اور قرآن عزیز میں حضرت ادریس کا تذکرہ پڑھو
کان صدیقا نبیا (مریم) — بلاشبہ وہ بہت ہی سچے اور نبی تھے۔

مراتب صدق | اُن کے نزدیک "صدق" کے چھ مراتب ہیں۔

---

[1] الجامع الصغیر امام سیوطی بنقل عن الصحیحین حرف الهمزہ

صدقِ قول، صدقِ نیت واراده، صدقِ عزم، صدقِ وفاءِ عزم، صدقِ عمل، صدقِ تحقیق مقاماتِ دین۔

لہٰذا جو شخص ان تمام مراتب صدق کا حامل ہو وہ "صدّیق" ہے اور جو ان مراتب میں سے کسی ایک یا چند مراتب کا حامل ہو وہ اسی مرتبہ کی نسبت کے ساتھ "صادق" کہلانے کا مستحق ہے

صدقِ قول۔ ان تمام درجات میں بہت مشہور ہے۔ یعنی انسان کی زبان ہر حال میں نطق و گویائی میں امر حق کے اظہار کی عادی ہو۔

صدقِ نیت۔ سے یہ مراد ہے کہ اُس کی تمام حرکات و سکنات میں مرضیاتِ الٰہی کے علاوہ دوسری چیز پیش نظر نہ ہو، یعنی اخلاص، اور صاف دلی، اس قسم میں وہ نطق و قول بھی داخل ہے جو بربناءِ مصالح دین یا اصلاح بین الناس یا دفاعِ ظلم کے وقت کہے جاتے ہیں

قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم لیس بکذاب من اصلح بین اثنین	رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم نے فرمایا وہ جھوٹا نہیں ہے جو دو آدمیوں کے درمیان صلح کے لئے کوئی بات کہہ دے۔

صدقِ عزیمت۔ کا مقصد یہ ہے کہ عزم و ارادہ میں قوت ہو اور جو کچھ کہتا ہے اُس کے عمل کے بارہ میں تردد و اضطراب کا قطعاً دخل نہ ہو حتیٰ کہ عزیمت کے زمانہ میں اگر یہ ارادہ کیا کہ اگر میرے پاس مال ہوتا تو سب خدا کی راہ میں لٹا دیتا، تو اُس وقت بھی اس کے ارادہ میں ضعف و تردد نہ ہونا چاہئے بلکہ ایسی قوت اور ایسا کمال ہونا ضروری ہے کہ اگر کل وہ صاحبِ ثروت ہو جائے تو اُس کا عزم اُس کے قول کو سچ کر دکھائے۔

صدقِ وفاءِ عزم۔ کے معنی یہ ہیں کہ جو کچھ قول و گفتار سے ادا کرتا ہے اُس کو عملی جامہ پہنانے کا راسخ اور حتمی ارادہ رکھتا ہے اور جونہی اسباب مہیا ہو جائیں اُس کو ثابت اور پورا کر

دکھاتا ہے۔ کیونکہ گفتار کے وقت کسی شے کا ارادہ و عزم کوئی زیادہ کمال کی بات نہیں ہے کمال تو اُس کے پورا کرنے میں ہے در حقیقت وہ انسان ہی نہیں جو ایک بات کہے اور جب اُس کے وفاء کے لئے اسباب مہیا ہو جائیں تو اُس کے پورا کرنے میں اُس کا عزم وارادہ کمزور پڑ جائے۔

صدقِ اعمال سے مراد یہ ہے کہ انسان کے ظاہری اعمال اُس کے باطن کے صحیح آئینہ دار ہوں، اور تمام دینی و دنیوی معاملات میں بھی صفت اُس میں نمایاں ہو۔

صدق مقامات دین۔ صدق اعمال ہی کا بلند درجہ ہے جس میں خدائے تعالےٰ کے ساتھ رشتۂ خوف ورجا، زہد و تقویٰ، اور رضاء و توکل، جیسے فضائل میں حقیقت و صداقت کی روشنی پائی جاتی ہو، اور ریاء و نمود، اور تصنع اور بناوٹ کا اُن میں مطلق گذر نہ ہو۔

صدق کی ان تمام انواع و اقسام میں صدق عمل ہی ایک ایسی نوع ہے جو باقی تمام انواع کے لئے کسوٹی ہے اس لئے کہ ایک تاجر، تجارتی کاروبار میں ایک پیشہ ور، صنعت و حرفت کے معاملات میں، ایک گاہک لین دین میں، ایک مدرس تعلیم و تعلم میں، ایک ملازم ملازمت و خدمت میں، ایک مستاجر، اُجرت و حقِ خدمت کی ادا میں اور ایک اجیر ادائے خدمت میں صرف اسی ایک فضیلت کے عدم اور وجود سے صادق یا کاذب کہلایا جاتا ہے اور بقیہ امورِ صدق میں اسی ایک ترازو پر تولا جاتا ہے پس ہمارا فرض ہے کہ فضیلتِ "صدقِ عمل" کو کبھی ہاتھ سے نہ جانے دیں اور اُس پر عمل پیرا ہو کر دوسروں کے لئے بھی اُسوہ اور نمونہ بنیں۔

صبر

فضیلتِ صبر | گذشتہ صفحات میں تم سقراط کا یہ نظریہ پڑھ چکے ہو کہ تمام فضائل کی اساس "علم" ہے یعنی جب یہ جان لے کہ یہ "خیر" ہے تو اُس پر عمل پیرا ہو جائے، اور جب یہ سمجھ لے کہ یہ "شر" ہے تو اُس کو چھوڑ دے اور اُس سے دور رہا کرے۔

امام غزالی "صبر" کے بارہ میں تقریباً یہی رائے رکھتے ہیں[1] وہ کہتے ہیں کہ علم و معرفت جب "یقین" کا درجہ حاصل کر لیتے ہیں تو خود بخود "صبر" کا کھیل سامنے آ جاتا ہے۔ وہ فرماتے ہیں۔

خواہشات سے بُرا اعمال کا ترک کر دینا ایک ایسا عمل ہے جو ایک خاص کیفیت پر منتج ہوتا ہے اور اس ثمر کا نام "صبر" ہے[2]

یاایها الذین آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا واتقوا الله لعلکم تفلحون[1]

اے ایمان والو صبر اختیار کرو اور دشمنوں کے مقابلہ میں استقامت دکھاؤ اور دشمنوں کے مقابلہ کیلئے تیار رہو اور تقویٰ کی زندگی اختیار کرو تاکہ تم فلاح پاؤ۔

حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے کہ اگر صبر و شکر دو اونٹ ہوتے تو مجھے سوار ہونے کے لئے ان میں سے کسی ایک کی ترجیح کی ضرورت نہ پڑتی۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول ہے صبر ایسی سواری ہے جس سے گرنے کا کبھی اندیشہ نہیں ہوتا۔[3]

اسماءِ صبر جن امور کے متعلق "صبر اختیار کیا جاتا ہے اُن کے اعتبار سے امام کے نزدیک صبر کے جدا جدا بہت سے نام ہو جاتے ہیں۔ مثلاً نفسانی خواہش کے مقابلہ میں صبر کا نام "عفت" ہے اور مصائب کے مقابلہ میں قوتِ برداشت کا نام "صبر" اور اس کی ضد کا نام "جزع فزع" ہے اور تمول و خوش عیشی پر تحمل اور بردباری کا نام "ضبطِ نفس" ہے اور اُس کی ضد کا نام "شیخی" اور میدانِ جنگ میں تحمل اور برداشت کو "شجاعت" کہتے ہیں اور اُس کی ضد کو "نامردی و بزدلی" اور

---

[1] یہ مشابہت صرف بیان کردہ نظریہ تک ہی ہے ورنہ امام غزالی کا مسلک سقراط کی طرح یہ نہیں ہے کہ صرف "علم" ہی تمام فضائل کی اساس ہے اور بقیہ امور کو اُس میں مطلق دخل نہیں۔ [2] احیا صفحہ [illegible] جلد ۴

غصہ پر قابو پانے والے صبر کو "حلم" اور اُس کی ضد کو "بچھورپن" کہتے ہیں۔ اور پریشان کن مصیبت جھیلنے والی قوتِ صبر کا نام "وسعتِ حوصلہ" ہے اور اُس کی ضد کا نام "تنگ دلی" ہے اور رازداری کی قوتِ صبر کو "کتمانِ سر" کہتے ہیں اور فضول عیش پسندی سے اجتناب کی حالت کا "زہد" نام رکھتے ہیں اور اُس کی ضد کا "حرص" اور کم سے کم لذائذ پر رضا کا نام "قناعت" اور اُسکی ضد کا نام "طمع" ہے۔

جب انسان خُلق "صبر" کو اختیار کرتا ہے تو فرقِ مراتب کے اعتبار سے اُس پر تین قسم کی حالت طاری ہوتی ہے۔

(۱) اسبابِ دینی و اخلاقی اور بواعثِ ہوا و ہوس میں تصادم رہتا ہو اور اکثر ہوا و ہوس غالب آجاتی ہو اور اخلاقی طاقت اس قدر کمزور ہو جائے کہ مقابلہ کی طاقت باقی نہ رہے۔ یہ بدتر حالات میں سے ہے اور قابلِ تغییر و تبدیل۔

(۲) صبر (خُلقِ حسن) اور عدمِ استقامت (خُلقِ سستی) کے درمیان تصادم بپا رہتا ہو اور دونوں الحرب سجال کے مصداق غالب و مغلوب بنتے رہتے ہوں۔ یہ معلّق کیفیت ہے اور اس سے گذر کر ترقی کرنا اور آگے بڑھنا اشد ضروری ہے۔

(۳) ہوا و ہوس کے اسباب اس قدر پست ہو کر رہ جائیں کہ اُن میں مقابلہ کی قوت باقی نہ رہے اور خُلقِ حسن فتح کر جائے یہ صورتِ حال مداومتِ صبر سے پیدا ہوتی ہے اور یہی مطلوب ہے

حکمِ صبر | امام نے اس کے بعد صبر کے احکام کی بھی تفصیل بیان فرمائی ہے فرماتے ہیں کہ صبر حکم کے اعتبار سے فرض، نفل، مکروہ اور حرام پر تقسیم ہوتا ہے لہذا ممنوعاتِ شرعی و اخلاقی پر صبر کرنا فرض ہے، اور مکروہات پر صبر کرنا نفل اور موجبِ خیر ہے اور اپنی یا اہل و عیال کی یا دینی محارم کی ہتک پر صبر کرنا حرام ہے اور ایسے امور پر صبر کرنا جو شریعت و اخلاق کی نگاہ میں ممنوعات سے اگر چہ نہ ہوں مگر مکروہات میں داخل ہیں مکروہ ہے لیکن ان تمام درجات کے باوجود خُلقِ حسن کا تقاضا ہے کہ صبر

کے ہر پہلو کو اختیار کیا جائے اور اس کے معمولی سے معمولی مخالف پہلو سے بچا جائے

حصولِ صبر امام کی نظر میں صبر کا حصول خواہشات اور ہوا و ہوس کو کمزور کرنے، اور دین اور اخلاقی بواعث و اسباب کو قوی بنانے سے بآسانی ہو جاتا ہے اور شہوات و خواہشات کے اسباب کو ضعیف کر دینے کا بہتر طریقہ یہ ہے کہ اُن کی انواع یا ان کے مادہ کو حتی الامکان پیدا نہ ہونے دے یا کم کرے اور اُن کے پیدا کرنے والے اسباب کا قلع قمع کرتا رہے، اور نفس کو مباحات تک محدود رہنے کے لئے قابو میں رکھے۔

نیز دینی و اخلاقی اسباب و دواعی کی قوت کے لئے دو دواؤں کا استعمال ضروری ہے صبر، اور اُس کے انجام کے حالات میں غور و فکر تاکہ اُس کے واسطہ سے مجاہدہ اور ریاضتِ نفس کی طرف رغبت پیدا ہو، اور پھر اُن کو بار بار پیش نظر رکھ کر ہوا و ہوس کے اسباب کا سدِ باب ہو سکے۔

بہر حال صبر بہت سے اخلاقِ کریمانہ کی اساس و بنیاد ہے بلکہ "نصف الایمان" ہے۔

حیاء

فضیلتِ حیاء انسان میں ایک ایسی قوت اور ملکہ ودیعت کیا گیا ہے، انسان جس کی وجہ سے خیر کی طرف اقدام کرتا، اور شر سے بچنے کی صلاحیت حاصل کرتا ہے اس قوت یا ملکہ کا نام "حیا" ہے

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔

الحیاء شعبة من الایمان (بخاری) حیاء ایمان کی ایک شاخ ہے

الحیاء لا یاتی الا بخیر اور آپ نے فرمایا کہ حیاء خیر کے علاوہ دوسری

(الحدیث) بخاری کوئی چیز نہیں دیتی۔

علامہ ماوردی رح کہتے ہیں کہ خیر و شر پوشیدہ معانی ہیں جو صرف اپنی اُن علامتوں کے ذریعہ ہی سے پہچانے جاتے ہیں جو ان معانی پر دلالت کرتے ہیں۔

پس خیر کی بہترین علامت حیا و شرم ہے اور شر کی علامت بے حیائی ہے۔ایک عربی شاعر کہتا ہے

لا تسأل المرء عن خلائقه　　　فی وجهه شاهد من الخبر

(انسان سے اُس کے اخلاق کے متعلق نہ پوچھ خود اُسکے چہرہ مہرہ میں اُسکے اخلاق کی شہادت موجود ہے)

لہذا جس شخص میں یہ فضیلت جس درجہ کم ہوگی اعمالِ خیر کا صدور اُسی درجہ اُس سے کم ہوگا اور اگر کسی میں اِس فضیلت کا فقدان ہے تو وہ کسی طرح اعمالِ قبیحہ سے باز نہیں رہ سکتا، اور اُسمیں ممنوعات و محظورات پر زجر و توبیخ کی جرأت پیدا نہیں ہو سکتی۔

کیسا اچھا ہے یہ مقولہ۔

یا ابن آدم اذا لم تستحیه فاصنع	اے اولادِ آدم جب تجھ میں حیا نہ رہے تو
ما شئت	جو تیرا جی چاہے کر۔

عملی اعتبار سے حیاء کے حسب ذیل تین شعبے ہیں۔

(۱) اللہ تعالیٰ سے حیاء (۲) لوگوں سے حیا (۳) اپنے نفس سے حیاء

اللہ تعالیٰ سے حیاء خدائے تعالیٰ سے حیاء کے معنی یہ ہیں کہ انسان اللہ تعالیٰ کے اوامر کا امتثال اور نواہی سے اجتناب کرے۔

عن ابن مسعود عن النبی صلی	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ
اللہ علیہ وسلم قال استحیوا من اللہ	تعالیٰ سے حیاء کرو اُس درجہ جو حیا کا حق ہے
عز وجل حق الحیاء فقیل یا رسول	صحابہ نے عرض کیا کہ اللہ تعالیٰ کی درگاہ میں
اللہ فکیف نستحیی من اللہ عز و	ہم حیاء کا صحیح حق کس طرح ادا کریں، آپ
جل حق الحیاء قال من حفظ	نے فرمایا سر اور جو اُس میں محفوظ ہے اور پیٹ

الرأس وما حوى والبطن وما	اور جو اس میں محفوظ ہے اُن کی حفاظت کے
وعى وترك زينة الحياة الدنيا	ذریعہ اور حیاتِ دنیا کی زینت کے ترک، اور موت
وذكر الموت والبلى فقد استحيا	اور بدن کے گل سڑ جانے کی یاد کے ذریعہ
من الله عز وجل حق الحياء	سے حیاء کا صحیح حق جنابِ باری میں ادا
ترمذی احمد حاکم (ادب الدنیا والدین) (تاج جلد ۵)	ہو جاتا ہے۔

یعنی قوئِ ظاہری و باطنی کی صحیح حفاظت اور برمحل استعمال اور خواہشاتِ خورد و نوش اور نفسانی شہوت کی حفاظت اور برمحل استعمال ایک ایسا ذریعہ ہے جو حیاء کا صحیح حق ادا کر دیتا ہے۔ عام طریقہ سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ "حیاء" انکساری، یا موقع بے موقع خاموشی، مداہنت اور طبیعت کی کمزوری کا نام ہے۔ یہ صحیح نہیں ہے بلکہ حیاء تو ایک ایسی فضیلت ہے جس کی وجہ سے مندرجہ بالا رذائل دور ہو جاتے ہیں؛ اور انسان کو فضائل کی طرف رغبت اور رذائل سے فطری نفرت پیدا ہو جاتی ہے۔

تواضع

فضیلتِ تواضع انسان، اگر خدا کی معرفت و رضا یا مخلوق پر رحم و کرم کی خاطر اپنے اصل درجہ اور رتبہ سے کم پر راضی ہو جائے اور خود کو پست کر دے اس فضیلت کا نام "تواضع" ہے۔ پس ضعۃ (ذلت) اور تواضع میں بہت بڑا فرق ہے اس لئے کہ ضعۃ (ذلت) ایسی کیفیت کا نام ہے جس میں انسان اپنے حظِ نفس کی خاطر اپنی ذلت و رسوائی اور نفس کی اہانت پر آمادہ ہو جاتا ہے اور جس طرح اول الذکر ایک "فضیلت" ہے اسی طرح ثانی الذکر بہت بڑی "رذیلہ" ہے۔

چنانچہ علامہ زبیدی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔

تواضع اور ذلت میں یہ فرق ہے کہ تواضع خدا کی ذات و صفات کی معرفت سے

جلال و جبروت اور ہیبت کے علم اور اپنے نفس کے عیوب و نقائص کے علم سے پیدا ہوتی ہے جو درحقیقت اللہ تعالیٰ کی جناب میں انکسار قلب اور مخلوق کے حق میں رحم اور نیازمندی کے ساتھ جھک جانے کا نام ہے۔

اور جو پستی اور اہانت حظوظ نفس کی خاطر خودداری اور عزت نفس کو مٹا کر اختیار کی جاتی ہے اُس کا نام "ذلت" ہے اسلئے پہلی صفت "فضیلت" ہے اور دوسری "رذیلہ" ہے[1]

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا
طوبیٰ لمن تواضع فی غیر مسکنة	ہے کہ اُس شخص کے لئے بشارت ہے جو
(الحدیث) رواہ البخاری فی التاریخ	نفس کو ذلیل کئے بغیر تواضع کا حامل ہے
عن ابی ھریرة رضی اللہ عنہ عن	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا
النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ان اللہ	کہ اللہ تعالیٰ نے تم میں سے جاہلیت، فخر اور
قد اذھب عنکم عبیة الجاھلیة	کبر نسبی کو ختم کر دیا اب انسان یا متقی مومن
وفخرھا بالآباء مومن تقی وفاجر	ہے یا بدبخت فاجر تم سب آدم کی اولاد ہو
شقی انتم بنو آدم وآدم من	اور آدم مٹی سے بنائے گئے ہیں چاہئے کہ
تراب لیدعن رجال فخرھم	لوگ اپنے نسبی اور قومی فخر کو چھوڑ دیں ورنہ
باقوام انما ھم فحم من فحم جھنم	وہ جہنم کا کوئلہ ہو کر رہیں گے۔

(الحدیث) ابوداؤد، ترمذی (زجاج جلد [illegible])

حلم

وفضیلت حلم | کظم غیظ (غصہ کھانا) کی "اعلیٰ قسم" کا نام حلم ہے یعنی غیظ و غضب کے جوش اور ایسے اسباب کے پیدا ہونے کے وقت جن سے غضب میں ہیجان پیدا ہو اُس پر قابو پانے کا نام

[1] [illegible]

"کظم غیظ" ہے اور یہی صفت جب نفس انسانی میں "فطرت" بن جائے اور مستحکم ہو جائے تو اس صفت کو "حلم" کہا جاتا ہے گویا کظم غیظ اس فضیلت کی ابتدا کا نام ہے اور "حلم" اس ابتدا کی انتہا ہے یا یوں کہئے کہ جوشِ غضب کی حالت میں غم و غصہ کو زبردستی دبانا "کظم غیظ" ہے اور اس صفت کا فطری اور طبعی بن جانا "حلم" ہے "حلم" ایسی فضیلت ہے جو انسان کے کمالِ عقل، غلبۂ فرزانگی اور قوتِ غضب کی مقہوریت و مغلوبیت، پر دلالت کرتی ہے۔ اس اخلاقی فضیلت کے ساتھ اگرچہ ہر شخص کو متصف ہونا چاہئے لیکن رہنما، قائد اور قوم کے ہادی میں اس کا وجود از بس ضروری ہے۔ اس لئے کہ اُس کو قدم قدم پر ایسی آزمائشوں اور امتحانات سے دوچار ہونا پڑتا ہے جن میں غصہ، غضب اور غیظ کا جوش میں آجانا معمولی بات ہے۔ پس اگر رہنما و قوم میں یہ وصف بدرجۂ اتم موجود ہے تو وہ بلاشبہ قوم کی کشتی کو پار لے جائے گا، اور ان خطرات سے باہر ہو کر ایک ماہر ملاح اور کامیاب کپتان ثابت ہوگا۔

اس اعتبار سے اگرچہ ہم نے اس فضیلت کو "انفرادی فضیلت" کی فہرست میں شمار کیا ہے لیکن گہری نظر ڈالنے کے بعد یہ بخوبی روشن ہو جاتا ہے کہ اس کا تعلق "اجتماعی فضائل" سے بہت زیادہ ہے۔

یوں تو ہم پہلے ہی کہہ چکے ہیں کہ دنیا اخلاق میں کوئی "انفرادیت" ایسی نہیں ہے جو اجتماعیت پر اثر انداز نہ ہو کیونکہ یہ بدیہی بات ہے کہ ہر "فرد" جماعت کا عضو اور جزء ہے تو پھر یہ کیسے ممکن ہو سکتا ہے کہ اُس کے انفرادی فضائل و اوصاف کا اثر اجتماعی زندگی پر نہ پڑے۔

قال علیہ الصلوٰۃ والسلام — رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس
من حلم ساد ومن تفھم ازداد[1] — میں صفتِ حلم موجود ہے وہ سردار ہے اور
جس میں سمجھ حاصل کرنے کا شوق ہے اسکی ...

[1] [illegible]

مشہور اُدبا کا قول ہے۔

من غرس شجرۃ العلم اجتنیٰ — جس شخص نے "حلم" کا درخت بویا اس
ثمرۃ السلم — نے سلامتی کا پھل پایا۔

اسباب حلم یہاں یہ امر قابلِ غور ہے کہ وہ اسباب کیا ہیں جن سے "حلم" جیسی فضیلت وجود پذیر ہوتی ہے؟

علامہ ماوردی رحمۃ اللہ فرماتے ہیں۔

حلم کی انتہا یہ ہے کہ ہیجانِ غضب کے وقت انسان ضبطِ نفس سے کام لے اور ضبطِ نفس کی یہ صفت کسی باعث وسبب ہی کے ذریعہ پیدا ہو سکتی ہے، اور جو اسباب ضبطِ نفس کو وجود میں لاتے ہیں وہ حسب ذیل ہیں۔

(۱) جہلا پر رحمت کرنا اور اُن کے جہل پر ہمدردانہ نظر رکھنا، شعبی کو کسی جاہل نے گالی دی اُنھوں نے فرمایا اگر تیرا قول میرے بارہ میں سچ ہے تو خدا مجھ کو معاف کرے اور اگر تیرا قول غلط ہے تو خدا تجھ کو بخشے اور معاف فرمائے۔ گویا یہ نرمی "حلم" کا خوگر بنا دیتی ہے۔

(۲) بدلہ لینے کی طاقت ہونے کے باوجود معاف کر دینا، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ "اذا قدرت علی عدوك فاجعل العفو شکراً للقدرة علیه" جب تو اپنے دشمن پر انتقام کی قدرت رکھتا ہو تو اس قدرت کے شکریہ میں تو انتقام سے درگذر کر اور اس کو معاف کر دے یہ کیفیت انسان میں وسعتِ ظرف سے پیدا ہوتی ہے۔

(۳) کسی کی بُرائی کرنے سے آپ کو بلند رکھنا، اور یہ کیفیت شرفِ نفس اور بلند ہمتی سے پیدا ہوتی ہے۔ کسی دانا کا قول ہے کہ "جس طرح تو مکارمِ اخلاق کا حامل ہے اسی طرح تجھ کو بُرائیوں کی برداشت کا بھی حامل ہونا چاہئے"

(۴) بُرا کہنے والے کو حقیر و معمولی سمجھنا، یہ اگرچہ کبر و غرور کی یا خود پسندی کی کیفیت ہے تاہم "حلم" جیسی فضیلت کے لئے علاج اور دوا کے طور پر اس تلخ گھونٹ کو بھی صرف اُسی محدود حد تک پسندیدہ کہا جا سکتا ہے جس حد تک اُس کی ضرورت ہے۔

(۵) جاہل کے جواب کو جواب سے شرم و حیا کرنا، اور یہ کیفیت حفاظتِ نفس، اور کمالِ مروت سے حاصل ہوتی ہے اس لئے کہ انسان نہیں چاہتا کہ وہ کسی سے ایسا جواب سُنے جو اس کی خودداری کو ٹھیس پہنچانے والا ہو۔

(۶) گالیوں، اور بُرائیوں کے مقابلہ میں خود کو بلند و بالا رکھنا، اور یہ خُلق و کرم جیسی فضیلت سے پیدا ہوتا ہے۔

سکندر سے ایک مرتبہ کہا گیا کہ فلاں، فلاں تجھ کو بُرا کہتے ہیں اور تیرے ضرر کے درپے ہیں لہٰذا کیوں نہ اُن کو سزا دے اور اس کا مزہ چکھائے، سکندر نے کہا اگر میں ایسا کروں تو اُس کے بعد مجھے بُرا کہنے اور نقصان پہنچانے میں اُن کے پاس ایک بڑا عذر ہاتھ آ جائے گا۔

احنف بن قیس کہا کرتے تھے کہ جو شخص میرے ساتھ عداوت رکھتا ہے میں اُس کے بارہ میں تین باتوں میں سے ایک بات اختیار کر لیتا ہوں، وہ اگر مجھ سے بلند مرتبہ ہے تو میں اُس کی برتری کا اعتراف کرتا اور اس کی قدر کا اظہار کرتا ہوں اس لئے کہ یہی حق ہے اور حق سے گریز بداخلاقی ہے۔ اور اگر وہ مجھ سے کمتر ہے تو میں اُس کے مقابلہ میں "حلم" اختیار کر لیتا ہوں اور اگر وہ میری برابر ہے تو میں اُس کے اس طرزِ عمل کے مقابلہ میں خود کو بالاتر بنا لیتا ہوں، اور بُرائی کا جواب بُرائی سے نہیں دیتا۔

(۷) بُرے کی بُرائی کا قلع قمع کر دینا، "یہ حزم و احتیاط" سے وجود میں آتا ہے۔

ضرار بن قعقاع سے کسی نے کہا اگر تو کسی کو ایک کہے گا تو دس سُنے گا۔ ضرار نے جواب دیا کہ اگر مجھ کو دس بھی کہے گا تو مجھ سے اُس کے جواب میں ایک بھی نہ سُنے گا۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ایک مرتبہ عامر بن مرّہ زہری سے دریافت کیا، سب سے زیادہ عقلمند کون ہے۔ عامر نے کہا جو جاہل کی بیہودہ گوئی کو "خاموشی" کے ذریعہ ختم کر دے۔

واذا خاطبھم الجاھلون قالوا سلاما (فرقان)

اور جب اُن سے جاہل خطاب کرتے ہیں تو وہ کہتے ہیں تم کو سلام ہے یعنی ہم تم سے گفتگو کے لئے معافی چاہتے ہیں

(۸) بُرائی کا بدلہ بھلائی سے دینا، یہ وصف اخلاقِ حسنہ کو عادت ثانیہ بنا لینے سے وجود میں آتا ہے۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے۔

صل من قطعك واعف عن من ظلمك واحسن الى من اساء اليك۔

جو تجھ سے قطع رحمی کا معاملہ کرے تو اس کے ساتھ صلہ رحمی کر اور جو تجھ پر ظلم کرے تو اس کو معاف کر دے اور جو تیرے ساتھ برائی سے پیش آئے تو اس کیساتھ بھلائی سے پیش آ۔

(۹) ترکی بہ ترکی جواب دینے میں سزا کا خوف - اس کا باعث کبھی تو بزدلی ہوتی ہے اور کبھی "حزم" اور "اصابت رائے"، پہلا باعث اخلاق کی فہرست میں شمار نہیں ہے - البتہ دوسرا قابلِ اختیار ہے اسی لئے مشہور مقولہ ہے

الحلم حجاب الآفات بردباری آفات کے لئے پردہ ہے۔

(۱۰) واجب الاحترام کی حرمت، اور منعم کے گذشتہ انعام کا پاس و لحاظ، اور یہ کیفیت "وفا" اور "حسن عہد" کا نتیجہ ہے۔

(۱۱) بدگوئی اور جہالت کے مقابلہ میں حسن تدبیر اور موقع کی تلاش، اور یہ وصف [illegible]

کو برداشت کرنے سے پیدا ہوتا ہے۔

بعض ادبار کا قول ہے کہ جاہل کا غصہ اُس کی زبان پر ہوتا ہے اور عقلمند کا غصہ اُس کے عمل کے اندر چھپا ہوتا ہے۔ ایک دانہ وفرزانہ کا قول ہے "جب تو جاہل کے جواب میں خاموش رہتا ہے تو گویا اس ذریعے سے بہترین جواب دیتا اور اُس کو کرب و بےچینی کے عذاب میں پھنسا دیتا ہے"

یہ گیارہ اسباب ایسے ہیں جو انسان کو "حلم" پر آمادہ کرتے ہیں۔ ان میں سے بعض اسباب بعض سے افضل و بہتر ہیں، اور اگرچہ ان میں سے ہر ایک سبب اختیارِ حلم کے لئے موزوں ہے لیکن انسان کو چاہیئے کہ ان میں سب سے بہتر اور افضل سبب کو کام میں لائے۔

پس اگر کسی شخص کو ان اسباب میں سے کسی بھی سبب سے واسطہ نہیں ہے اور پھر وہ سکوت اختیار کرتا ہے تو یہ سکوت خودداری کے خلاف ذلت ہے "حلم" نہیں ہے کیونکہ ہیجانِ غضب کے وقت ضبطِ نفس کا نام "حلم" ہے۔ سو اگر کسی کو غیظ و غضب پیدا کرنے والی چیز بُری ہی نہیں معلوم ہوتی تو یہ فضیلت نہیں ہے بلکہ ذلت نفس اور بے حمیتی ہے[۱]۔

حُسنِ خلق

تعریف | اکثر علمائے جدید و قدیم نے حُسنِ خلق کی تعریف اور بیانِ حقیقت میں سہل انگاری سے کام لیا ہے اور حقیقت و ماہیت سے بحث کرنیکے بجائے اُسکی تعریف میں علامات و آثار بلکہ ثمرات کا تذکرہ کر دیا ہے مگر بعض علماء نے اُس کی ماہیت و حقیقت سے تعرض کیا ہے اور ثمرات و علامات کے ساتھ ساتھ ماہیت پر بھی روشنی ڈالی ہے۔

---

[۱] ادب الدنیا والدین بحث حلم

علامہ زبیدیؒ فرماتے ہیں -

خُلق ، خ اور ل کے پیش کے ساتھ بولا جاتا ہے یہ اُس ہیئت اورحالت کا نام ہے جو نفسِ انسانی میں اس طرح راسخ اور قائم ہے کہ اس کی وجہ سے نفس سے اعمال اور کردار بآسانی و بسہولت صادر ہوتے اور بغیر فکر و غور وجود پذیر ہوتے رہتے ہیں -

اب اگر یہ حالت و ہیئت ایسے نہج و اسلوب پر قائم ہے کہ اُس کے ذریعہ صادر شدہ اعمال عقل و شرع کی نگاہ میں اعمال جمیلہ و محمودہ ہیں تو اُس کا نام "خُلق حسن" ہے - اور اگر اس کے برعکس اعمال بد اور غیر محمود وجود میں آتے ہیں تو وہ خلق سیئہ یا بداخلاقی ہے اور اور نفس کی ہیئت و حالت کے ساتھ "رسوخ و قرار کی شرط" اس لئے لگائی جاتی ہے کہ اگر گاہے نفس سے کسی عمل کا صدور ہو بھی جائے مگر نفس میں وہ راسخ اور ثابت نہ ہے تو وہ خلق حسن نہیں کہلایا جا سکتا اسی طرح سہولت کی قید کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی امرِ حسن نفس سے بہ تکلف و تعب صادر ہو بھی جائے تب بھی اُس کو خلق حسن نہیں کہیں گے - خلق حسن تو جب ہی کہلا سکتا ہے کہ وہ نفس میں اس طرح پیوست ہو جائے کہ فکر و غور اور تکلیف و مشقت کا سوال ہی باقی نہ رہے بلکہ نفس کے لئے فطرت اور طبیعت ثانیہ بن جائے -[1]

ثمرات و علامات | حسنِ خلق کی اس تعریف سے یہ اندازہ ہو گیا کہ وہ ایک نفسیاتی کیفیت کا نام ہے جو امور باطنہ سے تعلق رکھتی ہے، اس لئے کسی انسان میں اس فضیلت کا وجود اُس کے آثار و ثمرات ہی کے ذریعہ ظاہر ہو سکتا ہے اور باطن کی اس روشنی کا عکس ظاہری علامات ہی سے معلوم کیا جا سکتا ہے -

---

[1] شرح احیاء العلوم جلد ۷ صفحہ ۳۲۴

ثمرات و علامات کے بیان میں اگرچہ علماء نے کافی کاوش سے کام لیا ہے تاہم اس فضیلت کا دائرہ اس قدر وسیع ہے کہ اُن کا احاطہ اور اُن کی تحدید نا ممکن ہے اسی بنا پر اس کی ثمرات و آثار کے اظہار میں علماء کے مختلف اقوال نظر آتے ہیں جو بظاہر جُدا جُدا ہیں لیکن "حسنِ خلق" کے دامن کی پہنائیوں میں وہ سب کے سب بآسانی سما سکتے ہیں۔

حسن بصری (رحمۃ اللہ) اور شاہ کرمانیؒ نے اس سوال کے جواب میں کہ حسنِ خلق کیا ہے؟ فرمایا

طلاقتِ وجہ، جود و کرم کی بہتات، ایذا و رسانی سے اجتناب، اور مصائب پر صبر و تحمل کا نام "حسنِ خلق" ہے۔

ابوبکر واسطیؒ کہا کرتے تھے۔

مرنجان و مرنج حالت کو حسنِ خلق کہتے ہیں۔

اُن ہی کا قول ہے۔

مخلوقِ خدا کو خوشی اور مصیبت دونوں حالتوں میں راضی اور پسندیدہ خاطر رکھنا حسنِ خلق ہے

ابو عثمان مغربی کا قول ہے۔

ہر حالت میں اللہ عزوجل کی رضا جوئی حسنِ خلق ہے۔

مشہور صوفی سہل ابن ابی عبداللہ تستری فرماتے ہیں۔

"حسنِ خلق" کا ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ انسان میں قوت برداشت ہو اور وہ کبھی انتقام کا درپے نہ ہو، دشمن پر بھی رحمت و شفقت کی نظر ہو، اور اُس کے ظلم پر خدا سے اُس کی مغفرت کا طالب ہو۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے۔

"حسنِ خلق" کی علامت تین خصلتیں ہیں محارم سے اجتناب، حلال کی طلب،

اہل و عیال کے ساتھ مالی، قولی، بلکہ ہر قسم کی وسعت و فراخدلی کا معاملہ۔

شیخ جنید بغدادیؒ فرماتے ہیں۔

چار چیزیں حسنِ خلق ہیں سخاوت، الفت، خیر خواہی، شفقت۔

ابوسعید قرشیؒ کا قول ہے۔

"خلقِ عظیم" جود، کرم، درگذر، عفو اور احسان کے مجموعہ کا نام ہے۔

ایک بزرگ کہا کرتے تھے۔

اللہ تعالیٰ کے اخلاق سے متصف ہو جانے کا نام "خلقِ حسن" ہے گویا تخلقوا باخلاق اللہ کو سند لاتے تھے[1]

نفاق، خوشامد اور حسنِ خلق میں فرق

"حسنِ خلق" کے ان ثمرات و آثار کے بارہ میں اکثر مغالطہ ہو جاتا ہے اور "خوشامد" اور "نفاق" کو غلطی سے حسنِ خلق سمجھ لیا جاتا ہے یا منافق اور خوشامدی اپنی بداخلاقیوں کو اس فضیلت کے پردہ میں چھپانے کی سعی کرتا ہے۔ اس لئے علماء اخلاق نے اس مغالطہ کو دور کرنے کے لئے تصریح کی ہے کہ ان صفات کے استعمال کے لئے کچھ حدود اور مواقع معین ہیں۔ پس اگر ان کا استعمال برمحل اور حدِ معین کے اندر ہے تو حسنِ خلق ہے ورنہ حدِ معین سے تجاوز کرنا تملق اور چاپلوسی ہے اور بے محل استعمال نفاق ہے اور ظاہر ہے کہ اول "ذلت" ہے اور دوسرا انتہاء رذیلہ۔

بہرحال "حسنِ خلق" کا حامل وہ شخص سمجھا جائے گا جو فطرت اور طبیعت کے اعتبار سے نرم خو، متواضع، ہنس مکھ، خدا کی بیشتر مخلوق کی نگاہوں میں عزیز، اور شیریں زبان ہو اور ان ہی امور کا بیجا حد تک استعمال "تملق" ہے اور باطن کے خلاف ان اوصاف کا بہ تکلف اظہار نفاق کہلاتا ہے

---

[1] ماخوذ از شرح احیاء زبیدی صفحہ ۳۲۲ جلد ۷

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم — رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا

شر الناس ذو الوجہین الذی یاتی — کہ بدترین انسان وہ دو رخہ ہے جو ادھر بھی

ہؤلاء بوجہ وہؤلاء بوجہ[1] — ہے اور ادھر بھی یعنی باطل اور حق دونوں

(کمول عن حکیم) — کو خوش رکھنے کی کوشش کرتا ہے۔

حسن خلق شریعت کی نظر میں عقل اور فطرت سلیم نے "حسن خلق" کو فضائل اخلاق میں جو جگہ دی ہے وہ ایک مسلّم حقیقت ہے اس لئے اسلام نے بھی جو کہ دین فطرت ہے۔ اس فضیلت کو بہت بلند مقام بخشا ہے چنانچہ قرآن عزیز نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی صفات حمیدہ میں سے جس صفت کو بلند مقام عطا کیا ہے وہ یہی حسن خلق ہے۔

انک لعلیٰ خلق عظیم (قلم) — بلاشبہ آپ اخلاق کریمانہ کے سب سے بلند مقام پر فائز ہیں

خذ العفو وامر بالعرف واعرض — عفو کو عادت بناؤ، نیکی اور نیک خواہی کا

عن الجاہلین (اعراف) — سبق سکھاؤ، اور جاہلوں سے درگذر کرو

لا تستوی الحسنۃ ولا السیئۃ — نیکی اور بدی برابر نہیں ہوسکتی ہمیشہ برائی کی

ادفع بالتی ہی احسن فاذا الذی — مدافعت بھلائی سے کرو تا آنکہ وہ شخص جسکو

بینک وبینہ عداوۃ کانہ ولی حمیم (حمٰ سجدہ) — تم سے عداوت ہے جگری دوست بن جائے

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم — رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا

خالق الناس بخلق حسن[2] (الحدیث) — لوگوں سے حسن اخلاق کا معاملہ کرو۔

قال ان من اخیرکم احسنکم — آپ نے فرمایا کہ تم میں سے بہترین شخص وہ

خلقا[3] (بخاری) — ہے جو حسن اخلاق کا مالک ہو۔

---

[1] ادب الدنیا والدین باب بحث حسن خلق [2] ترمذی [3] بخاری

عن ابی الدرداء ان النبی صلی	نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مسلمان
اللہ علیہ وسلم قال ما من شیئ	کے لئے قیامت کے روز میزان عدل میں
اثقل فی میزان المؤمن یوم القیمۃ	خلق حسن سے زیادہ وزنی دوسری کوئی چیز
من خلق حسن وان اللہ لیبغض	نہ ہوگی اور اللہ تعالیٰ بدگو بدخلق کو سخت
الفاحش البذی۔ (رواہ الترمذی) [1]	ناپسند کرتا ہے۔
قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم	آپ نے فرمایا کہ میری بعثت کا مقصد یہ ہے
انی بعثت لاتمم مکارم الاخلاق [2]	کہ میں محاسنِ اخلاق کی تکمیل کروں۔

وفاءِ عہد

دراصل یہ بھی صدق کی جزئیات میں سے ایک اہم جزئی ہے یا یوں کہہ دیجئے کہ وفاءِ عہد کا درجہ صدق وعدل کے ہموزن ہے اور اُس کی جانب مخالف کا نام "غدر" ہے جو کذب وظلم کے مساوی یا اُن کے اثرات میں سے عظیم الشان اثر ہے۔

وجہ یہ ہے کہ "وفاءِ عہد" زبان اور عمل کی یکرنگ سچائی کا نام ہے اور "غدر" ان دونوں کی خلاف ورزی کا نام "وفاءِ عہد" انسانیت کے مخصوص فرائض میں سے بہت بڑا فرض ہے اس لئے جو شخص وفاء سے خالی ہے وہ درحقیقت شرفِ انسانیت ہی سے محروم ہے۔

اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے اس کو "ایمان" میں سے شمار کیا ہے، اور لوگوں کی عملی زندگی کیلئے اس کو قوام (سربراہ کار) ٹھہرایا ہے کیونکہ انسان ایک ایسی ہستی کا نام ہے جس کے لئے باہمی تعاون لازمی وضروری ہے اور باہمی تعاون وعدہ کی رعایت اور عہد کی وفاء کے بغیر

---

[1] تاج جلد ۵

[2] طبرانی

ناممکن ہے۔ اور اگر ان کو درمیان سے الگ کر دیا جائے تو تعاون کی بجائے دلوں میں نفرت و وحشت جاگزیں ہو جائے اور معیشت و زندگی ہر قسم کی تباہ کاریوں سے دوچار ہونے لگے۔[1]

اوفوا بالعھد ان العھد کان مسئولا	اپنے مواعید کو پورا کرو اس لئے کہ عہد اور وعدہ جوابدہی کی چیز ہے۔
والذین ھم لامانٰتھم وعھدھم راعون	(اچھے) وہ ہیں جو اپنے بار امانت اور عہد کے محافظ ہیں۔
اوفوا بعھدی اوف بعھدکم	میرے عہد کو پورا کرو میں تمہارے عہد کو پورا کروں گا۔

وفاءِ عہد کی اہمیت کا اس سے بھی اندازہ ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بعض جلیل القدر انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی جلالتِ قدر کی خصوصیات میں اس کو بھی شمار کیا ہے۔

واذکر فی الکتاب اسمٰعیل انہ کان صادق الوعد وکان رسولا نبیا	اور یاد کرو قرآن میں (حضرت) اسمٰعیل (علیہ السلام) کا ذکر بلاشبہ وہ وعدہ کا سچا تھا اور خدا کا رسول و نبی تھا۔

عبداللہ بن ابی الحمساء (رضی اللہ عنہ) فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ پر اسلام کی بیعت کی، ابھی چند امور باقی تھے کہ میں نے عرض کیا آپ یہیں تشریف رکھیں میں حاضر ہوتا ہوں آپ نے منظور فرما لیا جب میں اپنے کاموں نے ایسا مشغول کر لیا کہ میں آپ کے معاملہ کو بالکل بھول گیا تین روز کے بعد جب یاد آیا اور واپس ہو کر حاضر خدمت ہوا تو دیکھا کہ آپ اسی جگہ تین روز سے میرے انتظار میں بیٹھے ہیں۔ مجھے دیکھ کر ارشاد فرمایا کہ بھائی تم نے مجھ کو تین دن سے دفاءِ عہد

[1] الذریعہ صفحہ ۱۰۸

کی محنت میں ڈال رکھا ہے، اور میں تمہارے انتظار میں یہیں بیٹھا ہوا ہوں۔[۱]

لیکن کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص "وفاءِ عہد" کا پختہ ارادہ کر لیتا ہے مگر واقعی مجبوریوں اور حقیقی معذوریوں کی وجہ سے وقت پر اُس کو پورا نہیں کرسکتا تو یہ "جھوٹ" نہیں ہے اور نہ اُس پر "غدر" کا الزام عائد ہو سکتا ہے۔ غدر تو جب ہی کہلاتا ہے کہ شروع ہی سے وفاءِ عہد کا ارادہ نہ ہو اور محض دھوکہ دینے کے لئے عہد کرتا ہو۔

ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اگر ایک شخص صدقِ دلی کیساتھ کسی امر کا وعدہ کرتا ہے اور نیت میں اُس کے ایفاء کو ضروری سمجھ کر وعدہ کرتا ہے مگر کسی مجبوری سے وقت پر اُس کو پورا نہ کرسکا تو اس حالت میں وہ گناہگار اور قابلِ مواخذہ نہیں ہے۔[۲]

عیب پوشی

اخلاقِ کریمانہ میں یہ بھی ایک بڑی فضیلت ہے اسلئے کہ انسان کی زندگی ——— خواہ وہ بڑی سے بڑی ہستی ہی کیوں نہ ہو ——— لغزشوں اور کمزوریوں سے خالی نہیں ہے پس انسانیت کا معیار یہ ہے کہ جب کسی کی کمزوری یا لغزش سامنے آجائے تو اس کے افشاء کرنے سے قبل انسان کو یہ سوچنا چاہئے کہ کیا میں کمزوریوں اور لغزشوں سے پاک اور بالاتر ہوں اور بالفرض اگر وہ ہر قسم کی لغزش و کمزوری سے پاک ہے تب بھی اُس کا فرض ہے کہ وہ دوسرے کی کمزوریوں کو ظاہر کرکے اپنے ایک بھائی کو ذلیل و رسوا نہ کرے۔

عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے

من رأی عورۃ فسترھا کان — جس شخص نے کسی کے عیب کو دیکھا اور اُسکی
کمن احیا مؤدۃ[۳] — پردہ پوشی کی اُس نے گویا ایک زندہ درگور انسان

یعنی اُس کو فضیحت و رسوائی سے بچانا ایک زندہ درگور کو قبر سے نکال کر زندہ کر لینے سے بھی زیادہ اہم ہے۔

البتہ اگر عیب دار شخص کا عیب "ظلم" کی حد میں آتا ہے یا اُس کا اثر بد جماعتی زندگی پر
پڑتا اور اُس کو نقصان پہنچاتا ہے تو اُس عیب کا اظہار جائز بلکہ بعض حالات میں ضروری ہے۔
مثلاً کسی چور کی چوری پر سپاہی اور کوتوال کا اغماض، یا ایک ظالم و جابر کی خفیہ ریشہ
دوانیوں پر پردہ پوشی درحقیقت پردہ پوشی نہیں ہے بلکہ ادائے فرض میں مداہنت کا بہت بڑا جرم ہے
جو بعض حالات میں ناقابلِ معافی حد تک پہنچ جاتا، اور شیخ سعدیؒ کے اس شعر کا مصداق بنجاتا ہے ؎

نکوئی با بداں کردن چنانست
کہ بد کردن بجائے نیک مرداںؒ

غیرت

"غیرت" غضب و غصہ کے اُس جوش کا نام ہے جو انسان کو عزت و حرمت کی بقا کے
لئے آمادہ کرتا ہے۔ عام بول چال میں اگرچہ اُس کا اطلاق محض اُس عزت و ناموس کی حفاظت کیلئے
ہوتا ہے جو عورتوں سے متعلق ہوتی ہے۔ لیکن حقیقت اس سے بہت وسیع ہے عزتِ نفس، عزتِ اہل
و عیال، عزتِ احباب، عزتِ مظلومین بلکہ عزتِ وطن کی حفاظت و صیانت کیلئے غیظ و غضب کا
جو جوش انسانی قلوب میں پیدا ہوتا ہے وہ سب "غیرت" میں شامل اور خلقِ حسن میں داخل ہے
بعض علماء نے اس کو تین عنوانوں میں تقسیم کر دیا ہے اور کہتے ہیں کہ انسان کو تین قسم کی
سیاسیات کی حفاظت و صیانت کے سلسلہ میں جو جوش و خروش پیدا ہوتا ہے وہ "غیرت" ہے
یعنی سیاستِ نفس، سیاستِ منزل و اہل اور سیاستِ ملک و وطنؒ۔

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔
ان اللہ یغار وان المؤمن یغار — بلاشبہ اللہ تعالیٰ بھی غیرت کرتا ہے اور مردِ مومن
وغیرۃ اللہ تعالیٰ ان یاتی العبد — بھی اور اللہ تعالیٰ کی غیرت کا یہ مطلب ہے کہ

المؤمن ما حرم اللہ تعالیٰ علیہ — اللہ تعالیٰ کو یہ ناپسند ہے کہ مرد مومن ہو کر پھر کوئی شخص ان امور کا ارتکاب کرے جنکو اُسنے حرام کر دیا ہے

حقوقِ جار

باہمی اعانت و نصرت کے لئے سب سے زیادہ قریب "پڑوسی" ہے اسلئے حقوقِ جار کی رعایت سے پہلے اُس پر ایک فرض عائد ہوتا ہے وہ یہ کہ کسی جگہ اقامت سے قبل پڑوس کو دیکھ لینا چاہئے کہ وہ کیسا ہے؟ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔

الجار قبل الدار (تاریخ خطیب بغدادی) گھر بنانے سے پہلے اچھے پڑوسی کو تلاش کرو

درحقیقت "پڑوس" ایک قرابت ہے جو انسان کی صلبی قرابتوں کے قریب قریب ہے اس لئے کہ اگر پڑوس کے حقوق کی مراعات کا پورا پورا لحاظ رکھا جائے تو نظم اجتماعی میں باہمی تعاون کے لئے یہ ایک بہت قوی ذریعہ اور وسیلہ ہے۔

نیز جار اور پڑوسی صرف قربتِ مکان و منزل ہی سے نہیں بنتا۔ بلکہ سکونت، تجارت صنعت و حرفت، اور زراعت، جیسے تمام امور میں جار اور پڑوسی ہوتا، اور حقوقِ جار کا مستحق بنتا ہے۔ قرآنِ عزیز نے احسانات کے مستحقین کی جو بنیادی فہرست شمار کرائی ہے اُس میں بھی جار اور پڑوسی کو اہم جگہ دی ہے۔

وبالوالدین احسانا وبذی القربیٰ	اور والدین پر احسان اور قرابت والوں،
والیتامیٰ والمساکین والجار ذی	یتیموں، مسکینوں، قرابت والے ہمسایوں
القربیٰ والجار الجنب والصاحب	اور اجنبی پڑوسیوں، پاس کے بیٹھنے والوں
بالجنب وابن السبیل وما ملکت	رفیقِ سفر، مسافر، اور غلاموں پر احسان و
ایمانکم (النساء)	کرم کرتے رہو۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں کہ جبریل امین بار بار مجھ پر پڑوسی کا حق جتاتے رہے حتیٰ کہ مجھے یہ گمان ہونے لگا کہ وہ اُس کو وارث بنانے کی حد تک پہنچنے والے ہیں۔[1]

حضرت ابو شریح رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک دفعہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تین مرتبہ یہ فرمایا "قسم بخدا وہ مومن نہیں ہے" کسی نے عرض کیا۔ یا رسول اللہ آپ کس کے متعلق فرما رہے ہیں؟ آپ نے ارشاد فرمایا۔

الذی لا یأمن جارہ بوائقہ[2] وہ شخص جس کی دست درازیوں سے اُس کے پڑوسی محفوظ و مامون نہ ہوں۔

ایک مرتبہ حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کے گھر بکری ذبح ہوئی تو آپ نے اہلیہ سے فرمایا کیا تم نے اپنے "یہودی پڑوسی" کو بھی اس میں سے تحفہ بھیجا کیونکہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے فرماتے تھے کہ جبریل امین نے مجھ سے پڑوس کے حقوق کے متعلق اس قدر کہا کہ مجھے گمان ہونے لگا کہ عنقریب وہ پڑوسی کو پڑوسی کا وارث بنا دیں گے۔[3]

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اللہ کے نزدیک وہ شخص سب سے بہتر ہے جو اپنے ہمسایہ کے حق میں بہتر ثابت ہو۔[4]

اسلامی نقطۂ نظر سے ہمسایوں کی تین قسمیں ہیں اور تینوں کے جُدا جُدا حقوق ہیں۔ ایک پڑوسی "مشرک و غیر مسلم" ہے اس کو صرف ایک حق ہے یعنی "حق جار"۔

دوسرا مسلمان پڑوسی اس کے دو حق ہیں حق اسلام اور حق جار۔

تیسرا پڑوسی مسلمان اور صاحب قرابت ہے اس کے تین حق ہیں حق جار، حق اسلام اور حق قرابت۔

[illegible] (۵)

لغت میں [illegible] اصطلاح میں ظلم حق [illegible]

عمل خیر میں وسعت و فراخی کو کہتے ہیں اور اس حقیقت کا قدرتی نتیجہ شرح صدر اور طمانیت قلب ہے اس لئے وہ تمام خوبیوں کا سرچشمہ بنتا اور ہر قسم کی برائیوں کا انسداد کرتا ہے۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے "برّ" کی اس قدر لطیف تعریف کی ہے، کہ تمام مسطورہ بالا حقایق ایک جملہ میں سمٹ کر گویا دریا کوزہ میں بند ہو گیا ہے۔

البر طمانینة والشر ریبة	نیکو کاری، شرح صدر کا نام ہے اور شر شک و تذبذب کی زندگی کا نام۔
البر حسن الخلق والاثم ما حاك فی صدرك	نکوکاری حسن خلق کا نام ہے اور گناہ وہ ہے جو انسان کے دل میں کھٹکے۔

اسی حقیقت کو قرآن عزیز نے عجیب اعجاز کے ساتھ بیان فرمایا ہے۔

فمن یرد اللہ ان یھدیہ یشرح	اور اللہ تعالیٰ جس کی ہدایت کا ارادہ کر لیتا ہے
صدرہ للاسلام ومن یرد	تو اس کے سینہ کو اسلام (مذہب حق) کے لئے
ان یضلہ یجعل صدرہ ضیقاً	کھول دیتا ہے اور جس کی گمراہی کا ارادہ کر لیتا
حرجاً کانما یصعد فی السماء	ہے اس کے سینہ کو اس قدر تنگ و کوتاہ کر دیتا
(الانعام)	ہے کہ وہ اسلام کو قبول کرنے کو ایسا سمجھتا ہے
	گویا اسکو آسمان پر چڑھنے کی تکلیف دی جا رہی ہے

یعنی اسلام جبکہ تمام صداقتوں اور حقانیتوں کا مجموعہ ہے اور "برّ" ہر قسم کی خوبیوں کا مجموعہ تو قرآن عزیز نے قبول حق کی آخری بلندی یعنی "اسلام" کے ساتھ ہی "برّ" کو وابستہ کر دیا ورنہ یہ مطلب نہیں ہے کہ "برّ" کوئی مستقل حقیقت نہیں بلکہ "برّ" کی اہم افراد میں سے ایک فرد "وجود وسخاء" بھی ہے جو انفرادی اور اجتماعی دونوں قسم کی زندگی کی حسن و خوبی کا جزء لازم ہے حقیقت تو یہ

ہے کہ نیکی کے صحیح اطلاقات کی جامع اور مکمل تفسیر کے لئے قرآن عزیز کی حسب ذیل آیت ضامن و کفیل ہے

لَیْسَ الْبِرَّ اَنْ تُوَلُّوْا وُجُوْھَکُمْ قِبَلَ	نیکی یہی نہیں ہے کہ تم مشرق اور مغرب میں کسی
الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلٰکِنَّ الْبِرَّ	جانب کو اپنا رخ کر لو اصل نیکی تو اُس شخص کی
مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰہِ وَالْیَوْمِ الْاٰخِرِ وَالْمَلٰٓئِکَۃِ	ہے جو اللہ پر، آخرت کے دن پر، فرشتوں پر
وَالْکِتٰبِ وَالنَّبِیّٖنَ وَاٰتَی الْمَالَ عَلٰی	کتاب پر اور نبیوں پر ایمان لایا اور اپنے مال کی
حُبِّہٖ ذَوِی الْقُرْبٰی وَالْیَتٰمٰی وَالْمَسٰکِیْنَ	محبت کے باوجود جس نے اُس کو قرابت والوں
وَابْنَ السَّبِیْلِ وَالسَّآئِلِیْنَ وَفِی	پر، یتیموں پر، مسکینوں اور مسافروں پر، حاجتمندوں
الرِّقَابِ وَاَقَامَ الصَّلٰوۃَ وَاٰتَی الزَّکٰوۃَ	اور قرضدار اسیروں اور آزادی چاہنے والے
وَالْمُوْفُوْنَ بِعَھْدِھِمْ اِذَا عٰھَدُوْا	غلاموں کی دستگاری پر خرچ کیا اور جس نے نماز
وَالصّٰبِرِیْنَ فِی الْبَاْسَآءِ وَالضَّرَّآءِ	کو ادا کیا، زکوٰۃ دی، اور جب عہد کیا تو اُسکو
وَحِیْنَ الْبَاْسِ اُولٰٓئِکَ الَّذِیْنَ صَدَقُوْا	پورا اُتار دیا، اور نیکی اُن صابروں کا کردار ہے
وَاُولٰٓئِکَ ھُمُ الْمُتَّقُوْنَ ۝	جنھوں نے تکالیف و مصائب میں اور جنگ کے
(البقرہ)	میدانوں میں صبر سے کام لیا یہی سچے لوگ ہیں

اور یہی حقیقی متقی ہیں۔

اخوت یا رحم و شفقت

مکارمِ اخلاق کے نمایاں پہلوؤں میں سے ایک پہلو رحمت و شفقت بھی ہے بلکہ یہ ایسا فطری ملکہ ہے جو نہ صرف انسان بلکہ ہر جاندار میں پایا جاتا ہے حتیٰ کہ نظام کائنات کی ترتیب و تنظیم میں اس کو بہت بڑا دخل ہے۔

والدین کی اولاد سے محبت، بڑے کا چھوٹے پر رحم، چھوٹے کا بڑے کیلئے احترام، دوست

کا دوست سے تعلق، زن وشوہر کے باہم علاقۂ اُنس ومحبت، بھائی کا بھائی سے تعلق خاطر، اہل قرابت کا باہم دگر تعاون وتناصر، انسان اور حیوان بلکہ ہر جاندار کے باہم رجحانات خاطر، اسی فطری ملکہ کے مظاہر ہیں اور قرآن عزیز نے داعی اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کے وجود باجود کا سب سے بڑا شرف اسی "رحمت" کو بتایا ہے۔

وما ارسلناك الا رحمة للعالمين	(اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم) ہم نے تم کو تمام کائنات کے لئے صرف رحمت بنا کر بھیجا ہے

اسلامی تعلیم میں رحمت دو حصوں میں منقسم ہے رحمتِ عام، رحمتِ خاص

رحمتِ عام میں، حیوانات پر رحم، بچوں پر رحم، اور ہر انسان پر رحم شامل ہے اور رحمتِ خاص میں صرف اخوتِ اسلامی شامل ہے۔

رحمتِ عام | نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔

من لا يَرحم لا يُرحم[1]	جو دوسروں پر رحم نہیں کرتا وہ خود رحم کئے جانے کا مستحق نہیں ہے۔
الراحمون يرحمهم الرحمٰن ارحموا من في الارض يرحمكم من في السماء[2]	جو دوسروں پر رحم کرتے ہیں رحمٰن اُن پر رحم کرتا ہے اے اہل زمین آپس میں رحم و کرم کا معاملہ رکھو تاکہ بلند و برتر خدا تم پر رحم کرے
من لا يرحم الناس لا يرحمه الله تعالىٰ[3]	جو لوگوں پر رحم نہیں کرتا خدا اُس پر رحم نہیں کرتا
لا تباغضوا ولا تحاسدوا ولا تدابروا وكونوا عباد الله اخوانا[4]	لوگو! نہ آپس میں بغض کرو اور نہ حسد رکھو اور نہ ایک دوسرے سے منہ پھیرو اے خدا کے بندو سب آپس میں بھائی بھائی ہو جاؤ

الا کلکم بنو آدم و آدم من تراب — خبردار ہو، تم سب آدم کی اولاد ہو اور آدم کا خمیر مٹی سے بنا ہے۔

ایک مرتبہ کسی غزوہ میں مشرکین کے چند بچے جھپٹ میں آگئے اور ہلاک ہوگئے آپ کو سخت رنج ہوا۔ بعض صحابہؓ نے عرض کیا کہ یہ تو مشرک بچے تھے۔

آپ نے فرمایا "مشرکین کے بچے بھی تم سے بہتر ہیں" خبردار بچوں کو قتل نہ کرو۔ خبردار بچوں کو قتل نہ کرو، ہر جان خدا ہی کی فطرت پر پیدا ہوتی ہے۔

ایک مرتبہ ایک شخص جنگل میں جا رہا تھا سخت پیاس لگی تو کنویں پر جاکر پانی پیا واپس لوٹ رہا تھا کہ ایک کتے کو زبان نکالے ہوئے پیاسا پایا۔ اپنی پیاس کی تکلیف کو محسوس کر کے اسکو ترس آیا اور کنویں پر جاکر پانی نکالا اور اس کو سیراب کیا۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے اسکے اس عمل کو مشکور بنایا اور اسکی بخشش فرمائی

ایک صحابی نے یہ سن کر دریافت کیا یا رسول اللہ بہائم کے ساتھ شفقت و رحمت پر بھی اجر ہے؟ ارشاد فرمایا کیوں نہیں۔

فی کل ذات کبد رطبۃ اجر — ہر جاندار کے ساتھ رحم کرنے میں اجر ہے

اس کو رحمت عام اور اخوتِ عام کہتے ہیں۔ ———

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے۔

مثل المؤمنین فی توادھم وتراحمھم وتعاطفھم مثل الجسد اذا اشتکی منہ عضو تداعی لہ سائر الجسد بالسھر والحمی — مسلمانوں کی باہمی محبت، رحمت، اور عطوفت کی مثال ایک جسم کی سی ہے کہ جب اس کا ایک عضو تکلیف میں ہو تو سارا جسم بے خوابی اور بخار کی سوزش میں مبتلا ہو جاتا ہے

المسلم المسلم کالبنیان یشد بعضہ بعضاً — مسلمانوں کی مثال ایک بنیاد کی سی ہے کہ اُس کا ایک جز دوسرے جز سے پیوست رہتا ہے تو وہ بھی قائم رہتی ہے

لیس منا من لم یرحم صغیرنا و یوقر کبیرنا و یامر بالمعروف و ینھی عن المنکر — وہ شخص ہم میں سے نہیں ہے جو ہمارے چھوٹے پر رحم نہ کھائے اور بڑے کی عزت نہ کرے اور اچھی بات کی تلقین نہ کرے اور بُری بات سے

قرآنِ عزیز میں ہے۔

رحماء بینھم — ان مسلمانوں کی شناخت یہ ہے کہ وہ آپس میں رحیم ہیں اور محبت و شفقت سے پیش آتے ہیں

یہ اخوت و رحمتِ خاص ہے اور اس کا نام "اخوتِ اسلامی" ہے۔

عزیز علیہ ما عنتم حریص علیکم بالمؤمنین رؤف رحیم (توبہ) — جن کو (محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو) تمہاری مضرت کی بات نہایت گراں گذرتی ہے جو تمہاری منفعت کے بہت خواہشمند رہتے ہیں، (بالخصوص) مسلمانوں کیلئے بڑے ہی شفیق اور

اس آیت میں رحمتِ عام و رحمتِ خاص دونوں کا مظاہرہ ہے۔

اخلاقی امراض

جس طرح "حسنِ اخلاق" زینتِ انسانیت و رونقِ عالم ہے اسی طرح "بداخلاقی" ننگِ انسانیت و بربادکنِ نظمِ کائنات ہے اور مادی و روحانی امراض کا سرچشمہ۔

اسلئے ضرورت ہے کہ اس جگہ مختصر طور پر بعض اخلاقی امراض اور اُنکے علاج کے متعلق بھی کچھ لکھا جائے۔

حسد

کسی شخص کے حسنِ کمال، لطافتِ جمال، یا طمانیتِ مال و منال کو دیکھ کر رنجیدہ ہوجانا اور اُس کے ان کمالات کی تباہی کا آرزومند ہونا "حسد" کہلاتا ہے۔

یہ ایسا ذلیل اور مہلک مرض ہے کہ جسم و روحِ انسانی کے لئے "دق" کا حکم رکھتا ہے حسد کی مشتعل آگ دین کو بھی برباد کر دیتی ہے اور جسم کو بھی گھلا گھلا کر جلا ڈالتی ہے۔ اس لئے اللہ تعالیٰ نے اس سے پناہ چاہنے کی تلقین کی ہے۔

ومن شر حاسد اذا حسد	اور (میں تیری پناہ چاہتا ہوں) حاسد کے
(فلق)	اُس شر سے جو حسد کی صورت میں نمودار ہو

ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔

دب الیکم داء الامم قبلکم البغضاء	آہستہ آہستہ تمہاری جانب اُمم سابقہ کا مرض
والحسد هی الحالقة الدین لا حالقة	بڑھ رہا ہے اور وہ بغض و حسد ہے یہ مرض مونڈ
الشعر	دینے والا ہے بالوں کو نہیں بلکہ دین کو۔

علاج کسی مرض کے علاج سے پہلے یہ معلوم کر لینا ضروری ہے کہ اسکے پیدا ہونیکے اسباب و دواعی کیا ہیں حسد کے متعلق علماءِ اخلاق کی رائے یہ ہے کہ یہ مرض تین اسباب میں سے کسی ایک سبب کی بناء پر وجود میں آتا ہے۔

(۱) حاسد کسی شخص سے بغض رکھتا ہے اور اُس کو پسند نہیں کرتا اسلئے جب وہ محسود کو خوش حال دیکھتا ہے تو رنجیدہ ہوتا ہے۔

(۲) ایک شخص ایسے کمالات کا حامل ہے کہ حاسد باوجود سعی بلیغ کے بھی اُن کے حاصل کرنے سے قاصر ہے اس لئے اسکو صدمہ ہوتا ہے اور وہ صاحب کمال کے کمال کی بربادی کا متمنی نظر آتا ہے

(۳) حاسد، اپنی بُری استعداد کی بنا پر کمالات کا دشمن ہے اس لئے جس شخص کو بھی صاحب کمال دیکھتا ہے غم و رنج میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ اور اُس کی تباہی کے درپے۔

پس اگر پہلی وجہ سے یہ مرض پیدا ہوا ہے تو اُس کا علاج یہ ہے کہ ضبطِ نفس کے ذریعہ محبت ورحمت کی استعداد نفس میں پیدا کرے تاکہ محسود کے ساتھ بغض باقی نہ رہے اور اُس کی جگہ مؤدت ورحمت پیدا ہو جائے۔

اور اگر اس کا سبب دوسری صورت سے متعلق ہے تو اُس کے انسداد کی بہترین شکل یہ ہے کہ انسان مسطورہ بالا کمالات میں اپنے سے بلند تر انسان پر نظر رکھنے کی بجائے خود سے کمتر انسانوں پر نظر ڈالے تاکہ اُس کے دل میں خدا کے شکر و احسان کا جذبہ پیدا ہو اور وہ اپنی استعداد سے زیادہ کے حصول کی غیر مفید طلب سے ہٹ کر طمانیتِ قلب حاصل کر سکے حتیٰ کہ محسود کے کمالات پر رشک وغبطہ سے زیادہ دل میں اور کچھ باقی نہ رہے۔

اور اگر حاسد کے حسد کا باعث دو فضائل میں بخل ہے تو انسان کا فرض ہے کہ اول ناسور بخل کا علاج کرے تاکہ اس طرح اس منحوس مرض سے نجات پا سکے۔

حاسد کے حسد کا علاج محسود کے حسنِ عمل پر بھی ایک حد تک موقوف ہے اس لئے اُس کا بھی اخلاقی فرض ہے کہ وہ حاسد کے دفعیۂ حسد میں معاونت کرے۔

قرآن عزیز نے اس کا بہترین طریقہ یہ بتایا ہے

ادفع بالتی ھی احسن فاذا الذی	جو شخص تیرے درپے آزار ہو تو اُسکی مدافعت
بینك وبینه عداوۃ كانه ولی حمیم	بہترین اخلاق کے ساتھ کر، تاکہ وہ شخص جسکے

ساتھ تیری عداوت ہے اس حالت پر پہنچ جائے کہ گویا وہ تیرا جگری دوست ہے۔ (حم سجدہ)

اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی کی تائید میں ارشاد فرمایا ہے۔

ثلثة من مكارم الاخلاق عند الله ان تعفو عمن ظلمك وتعطي من حرمك وتصل من قطعك ( )

اللہ کے نزدیک مکارم اخلاق میں سے یہ تین باتیں پیاری ہیں اگر تجھ پر کوئی ظلم کرے تو اسکو معاف کردے، اور اگر تجھے کوئی محروم رکھے تو اُس پر بخشش کرے اور اگر تجھ سے کوئی ترک تعلق کرے تو اُسکے مقابلہ میں تو اُس کیساتھ تعلقات قائم کرے یعنی بدی کا بدلہ نیکی سے دے۔

کبر

"غرور" امراضِ اخلاقی میں بدترین مرض ہے اور رذائل کی اساس و بنیاد اسی مرض پر قائم ہے۔

اردشیر بن بابک کہا کرتا تھا کہ غرور سے زیادہ بڑی حماقت عالم میں پیدا ہی نہیں ہوئی، مغرور اس کی بدولت ہلاکت کے غار میں گرتا چلا جاتا ہے مگر اُس کو مطلق احساس نہیں ہوتا۔

بزرجمہر کا قول ہے

وہ مصیبت جس کے مبتلا پر کسی کو رحم نہ آتا ہو وہ "غرور" ہے

حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں۔

غرور، حق کی ضد اور عقل کی تباہی پر قائم ہے۔

جوامع الکلم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے۔

ان العجب لیاکل الحسنات کما — بلاشبہ غرور، نیکیوں کو اس طرح کھا جاتا ہے
تاکل النار الحطب — جس طرح آگ لکڑی کو

قرآنِ عزیز میں ہے۔

ولا تمش فی الارض مرحا انك — اور زمین میں اکڑ کر نہ چل یقیناً تو اس تکبر سے
لن تخرق الارض ولن تبلغ — چال سے زمین کو پھاڑ دیگا اور نہ پہاڑوں کی
الجبال طولا (اسراء) — بلندیوں تک تو دراز ہو جائے گا۔[۱]

"کبر" دراصل نفس کی اُس خود پسندی کا نام ہے جو دوسروں کی تحقیر اور اپنی بلندی کے اظہار کے لئے اختیار کی جائے۔ اس لئے یہ مرض اجتماعی زندگی کے لئے "جذام" کی حیثیت رکھتا ہے لیکن عزتِ نفس، خود پسندی اور کبر نہیں ہے بلکہ وہ محمود و مستحسن خُلق ہے جس کا وجود ہر شریف اور با اخلاق انسان میں ضروری ہے۔

حضرت حسن رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے۔

التکبر علی الاغنیاء تواضع — مالداروں کے سامنے خودی کا اظہار عین تواضع ہے

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے۔

من خضع لغنی فوضع نفسه عندہ — جس شخص نے سرمایہ دار کے سامنے فروتنی کا اظہار
طمعا فیه ذهب ثلثا دینه وشطر — کیا اور اپنے نفس کو دنیوی لالچ کی خاطر اُس کے
مروءته — لئے پست کیا اُس کا دو تہائی دین اور نصف عزت برباد ہو گئی۔[۲]

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے۔

لا ینبغی للمؤمن ان یذل نفسه — کسی مردِ مومن کیلئے یہ درست نہیں کہ وہ اپنے

علاج | صوفیاء کا قول ہے کہ مجاہدات و ریاضاتِ نفس کے باوجود رذائلِ نفس میں سے سب سے آخر میں جو رذیلہ بمشکل اور بدقت تمام نکلتا ہے وہ "غرور" اور خود پسندی ہے۔ اور اس کا بہترین علاج نفس کو خدمتِ خلق پر آمادہ کرنا، ہر شخص کی بھلائی چاہنا، ہے۔ اگر انسان نفس کو ان دو امور کا آہستہ آہستہ عادی بنا لے تو اس مرض سے نجات پا سکتا ہے۔

عصبیت

تعصب اور عصبیت۔ عصب سے ماخوذ ہے جس کے معنی پٹھے، اور پھر مضبوطی اور قوت کے ہیں۔ اعصاب چونکہ گوشت اور ہڈی کے درمیان جوڑ کا کام دیتے اور عضو کی قوت کا باعث بنتے ہیں اس لئے اعصاب کہلاتے ہیں۔ اہل قرابت میں سے عصبات اسلئے عصبہ کہلاتے ہیں کہ وہ باہم دگر قوت و استحکام کا باعث ہوتے ہیں۔

علم الاخلاق میں عصبیت، اُس بیجا حمایت کا نام ہے جو مذہب، قوم، وطن، کنبہ وغیرہ کے نام پر اختیار کی جاتی ہے۔

یہ بھی ایک سخت مرض ہے جو زخم کی طرح رِس رِس کر ناسور بن جاتا ہے۔ اور اخوتِ عامہ اور اخوتِ اسلامی کے لئے زہر ہلاہل ثابت ہوتا ہے۔

تعریفِ بالا سے یہ معلوم کر لینا ضروری ہے کہ جو کوتاہ نظر حضرات تعصبِ مذہبی کو ایک نعمت سمجھتے ہیں وہ اس رذیلہ کی حقیقت سے ناآشنا ہیں۔

دراصل مذہب اور دین کے متعلق جو صحیح حمیت و حمایت قابل مدح و ستائش ہے وہ قرآنِ عزیز کی اصطلاح میں "استقامت" کہلاتی ہے اور اسکی ایک جزئی "غیرتِ ملی" ہے۔

ان الذین قالوا ربنا اللہ ثم استقاموا تتنزل علیھم الملٰئکۃ	بیشک جن لوگوں نے کہا ہمارا پروردگار اللہ ہے پھر وہ اس پر جم گئے اُن پر فرشتے نازل

اَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَاَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ (حٰم۔ سجدہ)

ہوتے (اور کہتے ہیں) کہ تم ہرگز نہ خوف کھاؤ اور نہ غمگین ہو اور جس جنت کے وعدے دیئے گئے تھے اُسکی بشارت حاصل کرو۔

اس کے برعکس "عصبیت کی بنیاد" جہل و نادانی اور حدودِ حق سے تجاوز پر قائم ہے جو کسی طرح بھی جائز نہیں ہو سکتی

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔

لَيْسَ مِنَّا مَنْ دَعَا اِلَى عَصَبِيَّةٍ وَلَيْسَ مِنَّا مَنْ قَاتَلَ عَلَى عَصَبِيَّةٍ وَلَيْسَ مِنَّا مَنْ مَاتَ عَلَى عَصَبِيَّةٍ[۱]

وہ شخص ہم میں سے نہیں ہے جو عصبیت کی طرف دعوت دے اور نہ وہ ہم میں سے ہے جو عصبیت پر کسی کو قتل کرے اور نہ وہ ہم میں سے ہے جو اسی عصبیت پر مر جائے۔

حضرت واثلہ ابن اسقع رضی اللہ عنہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ عصبیت کیا شے ہے؟ آپ نے ارشاد فرمایا۔

اَنْ تُعِيْنَ قَوْمَكَ عَلَى الظُّلْمِ[۲]

عصبیت یہ ہے کہ تو امرِ ناحق پر اپنی قوم کی مدد کرے

البتہ مذہب و ملت کے لئے ہی نہیں بلکہ قوم و وطن اور خاندان و قبیلہ کی خاطر بھی ایسا دفاع جو جہل پر مبنی نہ ہو اور نہ حدودِ حق سے متجاوز ہو اختیار کیا جائے تو وہ عصبیت جاہلیت سے جُدا شے ہے اور محمود و مستحسن ہے۔

ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم خطبہ دے رہے تھے اُس میں فرمایا۔

خَيْرُكُمُ الْمُدَافِعُ عَنْ عَشِيْرَتِهِ مَالَمْ يَأْثَمْ[۳]

تم میں سے وہ شخص بہترین ہے جو زیادتی اور گناہ سے بچ کر اپنے خاندان کے بارہ میں حمیت (دفاع) کرتا ہو۔

علاج | عصبیتِ جاہلیت کا علاج اخوت و رحمت کا خوگر ہونا ہے۔

ہر ایک انسان کا فرض ہے کہ ایسی کتابوں کا مطالعہ کرے جو تنگ نظری سے روکتی ہوں اور ایسے رہنماؤں کی سیرت کو پیشِ نظر رکھے جنہوں نے اخوتِ اسلامی اور اخوتِ عام کی خدمت انجام دے کر عصبیتِ جاہلیت کو مٹایا ہے اور اپنے اندر اُن کا نمونہ بننے کے لئے ایسے اخلاق پیدا کرنے کی سعی کرے جن کی بدولت یہ مہلک جرثومہ ہلاک ہو جائے۔

سود

سودی لین دین، اجتماعی اور معاشی نظام کو گھن کی طرح چاٹ جانے والی بیماری ہے اور بداخلاقی کے شجر کے لئے آبِ حیات کا کام دیتی ہے۔

"سود" ایسے لین دین کا نام ہے جس میں عوض اور بدل یا محنت و مزدوری کئے بغیر روپیہ کے ذریعہ نفع حاصل کیا جاتا ہو، یعنی اگر کسی کے پاس چند سکے جمع ہیں تو حسنِ سلوک، امداد اور اخوت باہمی کا انسداد کر کے اُن کے ذریعہ سے بے محنت نفع اُٹھانا سود یا ربوا ہے۔ یہ طریقۂ کاروبار اخلاقِ حمیدہ کو تباہ کرتا، چند انسانوں میں دولت سمیٹ کر عام مخلوق کی بدحالی کا باعث بنتا، حتیٰ کہ انسانوں کے درمیان آقا و بندہ کے غیر فطری رشتہ کو ایجاد کرتا ہے۔

اسی لئے قرآنِ عزیز نے اس کو حرام قرار دیا، اور بداخلاقی کی بدنما مثالوں میں شمار کیا ہے

احلّ اللہ البیع وحرّم الربوا	اللہ تعالیٰ نے خرید و فروخت کے معاملہ کو درست
(بقرہ)	رکھا ہے اور سود کو حرام قرار دیا ہے۔
یاایھا الذین آمنوا اتقوا اللہ	اے ایمان والو اللہ تعالیٰ سے ڈرو اور زمانۂ
وذروا ما بقی من الربوا ان کنتم	جاہلیت کا جو سود کسی کا باقی رہ گیا ہے اُسے
مؤمنین وان لم تفعلوا فاذنوا	چھوڑ دو اور اگر تم اس حکم پر عمل نہ کرو گے تو اللہ

بحرب من اللہ ورسولہ (بقرہ) اور اُس کے رسول سے جنگ کا اذن قبول کرو

ایک شبہ اور اُس کا حل ممکن ہے یہ کہا جائے کہ موجودہ دنیا کے کاروبار میں باوجود سودی لین دین کی کثرت کے ہم یہ دیکھتے ہیں کہ بہت سے سود خوار اپنی طبیعت میں نہایت خلیق، ملنسار اور حسنِ اخلاق کا نمونہ نظر آتے اور صدقہ و خیرات اور داد و دہش کرتے ہوئے پائے جاتے ہیں تو اس کو بداخلاقی کا پیش خیمہ کہنا کس طرح صحیح ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ سود خوار کی طبیعت کا انداز اگرچہ اکثر وہ نہیں ہوتا جو سوال میں مذکور ہے تاہم جن افراد میں یہ اوصاف نظر آتے ہیں وہ حسنِ اخلاق کے اصول پر اُن میں موجود نہیں ہیں، بلکہ اپنے کاروبار کی بہتری، غربا اور عوام کی معاشی تباہی پر جو بنیادیں اُنھوں نے قائم کی ہیں اُن کا تحفظ، اور مزدور سرمایہ کی جنگ میں شکست کا خوف، ان کو ایسے ظاہری اوصاف پر آمادہ کرتا اور منافقت کا مظاہرہ کراتا ہے۔

ورنہ ان کی اصل فطرت کا مظہر وہ وقت ہوتا ہے جبکہ ایک نادار و مفلس یا حاجت مند کی حاجت سے فائدہ اُٹھا کر وہ اس کو سود کے بار سے دباتے، اور انجام کار اس کے تمام دھن دولت کو لوٹ کر "دکنز" جمع کرتے ہیں، اور نادار اور اُس کے اہل و عیال کی تمام آہ و بکا سے اُن کے کان بہرے، آنکھیں اندھی، اور زبانیں گنگ ہو جاتی ہیں۔ اور بولتے ہیں تو اس طرح گویا دیوانے ہیں جس کو نہ کسی کی مصیبت کی پرواہ، اور نہ کسی کے دُکھ کا ہوش، وہ زر و سیم کے جمع کرنے میں ایک وحشت زدہ کی طرح ہل من مزید کے نعرے لگاتے، اور اخوت و رحم کی بنیادوں کو پیروں سے روندتے چلے جاتے ہیں۔

بہرحال کل اور آج کی دُنیا نے جوازِ سود کے لئے اس سے زیادہ کچھ نہیں کہا۔

انما البیع مثل الربٰوا (بقرہ) خرید و فروخت اور سودی لین دین دونو [illegible]

لیکن مذہب کے علاوہ یورپ و ایشیا کے اُن ماہرین معاشیات نے بھی جو دنیا کے امور کو صرف دنیا ہی کی عینک سے دیکھنے کے عادی ہیں اس حقیقت کو تسلیم، اور دلائل و براہین سے ثابت کر دکھایا ہے کہ "سودی سسٹم" عام معاشی نظام کی تباہی میں سب سے زیادہ دخل رکھتا، اور دولت کو عوام کے ہاتھوں سے نکال کر ایک مخصوص اور قلیل طبقہ کے ہاتھ میں دے دیتا ہے۔ اس طرح سرمایہ اور محنت میں صحیح توازن باقی نہ رہنے، اور محنت کے بے حیثیت بنجانے کی، وجہ سے طبقاتی جنگ کا سبب بنتا ہے، اور انجام کار نظام عالم میں عظیم الشان معاشی تباہی و بربادی لاتا ہے۔

قمار

سود کی ایک قسم قمار (جوا) بھی ہے جو بازاری لوگوں سے شروع ہو کر اب مہذب سوسائٹیوں، کلبوں، اور تفریحی مقامات تک پہنچ گیا ہے۔ یہ کہیں "ریس" (گھوڑ دوڑ) کے موقع پر نظر آتا ہے، اور کہیں بلیرڈ (پانسوں) کی شکل میں نمودار ہوتا ہے۔

درحقیقت یہ سوسائٹی کے لئے ایک بدنما داغ ہے جس کا مٹانا ہر شریف کا فرض ہے زہر ہلاہل کو کبھی بھی عسل و انگبیں اس لئے نہیں کہا جا سکتا کہ اتفاق سے اُس کے کھانے والے موت کی آغوش میں نہیں پہنچے جو شے اپنی حقیقت کے اعتبار سے مخرب اخلاق ہو وہ چند سرمایہ داروں کی تفریح طبع کے لئے جائز نہیں ہو سکتی، اور نہ تفریح و وقت گذاری اُس کے لئے وجہ جواز بن سکتی ہے۔

انما الخمر والمیسر والانصاب والازلام	بلاشبہ شراب اور جوا اور بت اور پانسے یہ
رجس من عمل الشیطان فاجتنبوہ	ناپاک کار شیطان ہیں پس ان سے بچو

کبھی کبھی یہ خیال دل میں گذرا کرتا ہے کہ سود، جوا یا شراب میں صرف برائیاں ہی تو نہیں ہیں، منافع بھی تو ہیں اور دنیا کا ہر شعبہ نفع و مضرت دونوں کا ساتھ ہے پھر ان کی حرمت

میں یہ نسبت کیوں ہے؟

اس کا جواب قرآنِ عزیز نے یہ دیا ہے اور عین عقل کے مطابق دیا ہے کہ جس شے کے متعلق خراب اور بُرے ہونے کا حکم لگایا جائے ضروری نہیں ہے کہ اُس میں کسی قسم کا بھی نفع نہ ہو بلکہ کسی شے کی بُرائی اور اچھائی کا معیار اُس کے عام نتائج پر ہے پس جس شے کے نتائج زیادہ سے زیادہ مضرتوں کے حامل اور کم سے کم نفع کو شامل ہیں وہ عقلاً و نقلاً بداخلاقی میں داخل اور ممانعت کے قابل ہیں۔

یسئلونک عن الخمر والمیسر قل	وہ تم سے شراب اور قمار کے بارہ میں پوچھتے
فیھما اثم کبیر و منافع للناس	ہیں آپ کہہ دیجئے کہ ان دونوں میں بہت
و اثمھما اکبر من نفعھما (بقرہ)	بڑا گناہ ہے اور انسانوں کے لئے کچھ منافع
	بھی ہیں اور اُنکا گناہ اُنکے نفع سے بہت زیادہ ہے

علاج: یہ امراض انفرادی نہیں ہیں بلکہ اجتماعی ہیں اسلئے کہ یہ معاشی و اقتصادی نظام کے زیر اثر وجود پذیر ہوتے ہیں اور انکے اثرات افراد ہی پر نہیں بلکہ قوم و ملّت کے مجموعۂ نظام پر پڑتے ہیں۔

دنیا کے تمام معاشی نظام صرف دو نظریوں پر قائم ہیں۔ اور ان ہی نظریوں پر تمام نظامہائے معاشی کا مدار ہے۔

(۱) پہلا نظریہ یہ ہے کہ معاشی نظام کا منشا زیادہ سے زیادہ نفع حاصل کرنا ہے یعنی سوسائٹی اور قوم و ملّت میں تجارت، صنعت و حرفت، اور ذرائع آمدنی، کے لئے ایسے طریقے اختیار کئے جائیں جن کا مقصد اور نصب العین "نفع بازی" ہو۔

(۲) دوسرا نظریہ یہ ہے کہ کائناتِ انسانی بلکہ ہر جاندار کا بقاء، حوائج و ضروریاتِ زندگی کو پورا کئے بغیر ناممکن ہے اور منشاء فطرت یہ ہے کہ انسان اس ضرورت کو باہمی تعاون و اشتراک

سے حاصل کرے لہذا تجارت، صنعت و حرفت اور دیگر معاشی و اقتصادی ذرائع کی بنیاد و اساس اشخاص و افراد بالخصوص جماعتوں کی نفع بازی پر نہ ہو بلکہ عام انسانی ضروریات کی تکمیل پر ہو۔

لہذا پہلے نظریہ کے مطابق سود، قمار، کارخانوں اور ملوں میں سرمایہ دارانہ سسٹم، تجارت وصنعت و حرفت میں سرمایہ داروں کے لئے ظالمانہ ترجیحی سلوک، سب درست بلکہ نظام سرمایہ داری کی بقا کے لئے واجب و ضروری ہیں۔

دوسرے نظریہ کے پیش نظر تجارت، صنعت و حرفت، اور دوسرے ذرائع آمدنی یا معاشی ذرائع میں اس قسم کے تمام امور ناجائز اور سخت بد اخلاقی میں شمار ہوتے ہیں۔

پس اسلام اور اُسکے فلسفۂ اخلاق کی روشنی میں مسطورہ بالا اجتماعی امراض کا صرف یہ علاج ہے کہ قوم و ملت کا معاشی نظام نظریۂ اوّل کے بجائے نظریۂ دوم پر قائم ہو اور جس حکومت کے نظام معاشی میں نظریۂ اوّل کا دخل ہو اُس کے نظام کو درہم برہم کرکے نظریۂ دوم کو بروئے کار لایا جائے اور اس طرح قوم و ملت سے ان امراض کا انسداد کلی کر دیا جائے۔

جامع اخلاق

ان اللہ یأمر بالعدل والاحسان	بیشک اللہ تعالیٰ تم کو انصاف، احسان
وایتاء ذی القربٰی وینھٰی عن الفحشاء	اور قرابت والوں کی امداد کا حکم کرتا اور
والمنکر والبغی یعظکم لعلکم تذکرون	بےحیائیوں، بیہودہ باتوں، اور سرکشی سے
(نحل)	منع کرتا ہے۔ وہ تمکو نصیحت کرتا ہے
	تاکہ تم نصیحت حاصل کرو۔

یوں تو اخلاق اور بد اخلاقی کی جزئیات بہت ہیں اور ضخیم مجلدات کی محتاج، مگر غور

وفکر اور وسعتِ نظر کے بعد ان تمام جزئیات کو جُدا جُدا چند اصول پر منحصر کیا جا سکتا ہے اس لئے کہ مثلاً اخلاق کی اساس و بنیاد صرف تین چیزوں پر ہے۔

(۱) یہ کہ ہر کام کو افراط و تفریط سے محفوظ، برمحل، اور اُس کی صحیح حیثیت میں کیا جائے کیونکہ ایک بہتر سے بہتر کام اگر اپنی حد سے متجاوز ہو، یا بے محل اور بے موقع کیا جائے تو وہ اخلاق نہیں بلکہ بد اخلاقی بن جاتا ہے۔ مثلاً حیا ایک محبوب خلق ہے اور بہت سے اخلاقِ کریمانہ کی جان ہے لیکن ہتکِ محارم کے موقع پر بھی اگر انسان کو شرم دامنگیر ہو اور وہ مدافعت کیلئے آمادہ نہ ہونے دے تو وہ "حیا" نہیں بلکہ "دناءت" اور "رذیلہ" ہے جو سخت قابلِ مذمت و باعثِ حقارت ہے پس عمل بھی اپنے حدود کے اندر، برمحل اور صحیح حیثیت میں بروئے کار آئے وہ "عدل" کے زیرِ اثر ہے۔ اسی لئے قرآنِ عزیز نے اس کو مقدم رکھا ہے۔

(۲) یہ کہ اجتماعی زندگی کا کوئی شعبہ بھی ترقی پذیر اور مفید نہیں ہو سکتا جب تک کہ افرادِ قوم و ملت میں دوسروں کے لئے ایثار، قربانی اور انہیں سے ہر شخص کے مناسب احترام و حقوق شناسی کا جذبہ موجود نہ ہو، بلکہ قومی اور ملی ترقی اور اجتماعی حیات کا بقاء اسی ایک جذبہ کے صحیح استعمال کا مرہونِ منت ہے۔

گویا خالق و مخلوق کے درمیان حقوق و فرائض کی معرفت اور زندگانی میں باہم دگر حسنِ سلوک و ادائے احترام اور حفاظتِ حقوق اجتماعی زندگی کے اصل الاصول ہیں اور اسی کا نام "احسان" ہے۔

(۳) یہ کہ "عدل" اور "احسان" اپنی اہمیت کے باوجود بے رونق اور جِلا و نور سے محروم ہیں جب تک اکتناز (جمع سرمایہ) اور احتکار (بیجا نفع بازی) یعنی سرمایہ داری کے جذبہ سے بالاتر ہو کر "انفاق" (ادائے حقوقِ مالی) میں پیش قدمی نہ ہو اور اس کے لئے فرقِ مراتب کی معرفت حاصل نہ ہو۔ اسی کو قرآنی اصطلاح میں "ایتاءِ ذی القربیٰ" کے عنوان سے معنون کیا گیا۔

اسی طرح مثلاً بد اخلاقی کی بنیاد بھی تین امور پر ہے -

(۱) یہ کہ قسطاس مستقیم اور عدل کو ہاتھ سے کھو کر اپنی زندگی کو آزاد بنا لیا جائے اور ظلم اور ناحق شناسی کو پیش رو سمجھ لیا جائے یہی وہ مقام ہے جس کا آخری درجہ "فحشاء" یعنی مادر پدر آزادی ہے

(۲) یہ کہ اپنے اور خدا کے درمیان اور اپنی قوم و ملت کے افراد کے درمیان جذبۂ حقوق شناسی اور جذبۂ ایثار و قربانی کو فنا کر دیا جائے اور پھر بے فکر ہو کر ہر قسم کی خود غرضیوں اور بیہودگیوں کو زندگی کا ملجا و ماویٰ بنا لیا جائے اسی کا آخری درجہ قرآنی بول چال میں "منکر" سے تعبیر کیا جاتا ہے -

(۳) جب عدل کے بجائے ظلم اور اس کی آخری کڑی "فحشاء" راہنما بن جائے، اور اسی طرح "معرفتِ حقوق و فرائض" کی جگہ خود غرضی اور بیہودگی یعنی "منکر" دلیل راہ بن جائے تو ظاہر ہے کہ پھر نظم و انتظام کی زندگی درہم برہم ہو کر بغاوت، سرکشی اور انارکی قائم ہو جائیگی اور "بغی" کا دور دورہ ہو جائے گا اور نتیجہ یہ نکلے گا کہ اس عمل کا ارتکاب کرنے والوں کی نگاہ میں تمام اخلاق "بد اخلاقیاں" اور تمام بد اخلاقیاں "اخلاق" بن کر رہ جائیں گی -

اس لئے ضروری ہے کہ ہم میں سے ہر شخص اور ہر قوم بلکہ تمام انسانی برادری اس جامع اخلاق "آیت" کو اپنی دینی و دنیوی حیات کیلئے نمونہ بنائے اور اس پر کاربند ہو کر ہر دو قسم کی "سعادت کبریٰ" حاصل کرے کہ یہی اخلاق کا مقصد اور اسکے مباحث کا مطمح نظر ہے

وَاٰخِرُ دَعْوَانَا اَنِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ ؕ